Juan Mateos - Fernando Camacho

El Hijo del hombre

Hacia la plenitud humana



Serie
EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

Volúmenes publicados:

1. J. RIUS-CAMPS: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12.*
2. A. PIÑERO (ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos.*
3. A. PIÑERO (ed.): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús.*
4. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético.*
5. J. MATEOS-F. CAMACHO: *Marcos. Texto y comentario.*
6. B. HOLMBERG: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.*
7. J. O'CALLAGHAN: *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología Neotestamentaria.*
8. A. PIÑERO-J. PELÁEZ: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos.*
9. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana.*

Próximos títulos:

A. PIÑERO (ed.): *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos de Jesús.*
A. PIÑERO (ed.): *El cristianismo y las religiones de su tiempo.*

JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EL HIJO DEL HOMBRE

Hacia la plenitud humana





EDICIONES
EL ALMENDRO

FUNDACION
ÉPSILON

Este libro se publica con la colaboración
de la Fundación Épsilon para el estudio del Nuevo Testamento Córdoba

Editor JESUS PELAEZ
Impresor JUAN BENZAL

El Almendro, 10
Apartado 5 066
Teléfono y Fax (957) 27 46 92
14006 CORDOBA

Castaño, 11
Polígono Industrial ‹El Guijar
Tel 870 17 97 Fax 870 24 00
28500 Arganda del Rey (MADRID)

ISBN 84-8005-025-X
Depósito Legal M-43 034 1995

Printed in Spain Impreso en España
LAXES, S L Ediciones Castaño, 11 28500 Arganda del Rey (MADRID)

CONTENIDO

SEGUNDA PARTE

REFLEXION

INTRODUCCION

No hace falta justificar la presentación de un nuevo estudio sobre la denominación evangélica «el Hijo del hombre». La abundancia de publicaciones sobre ella a partir de los años cuarenta muestra que se trata de un tema crucial para la comprensión de la figura de Jesús que presentan los evangelios [1].

Pero, antes de abordar el estudio, conviene subrayar la importancia de esta denominación, determinar su valor lingüístico y ofrecer una visión de conjunto de la evolución y los vaivenes que, en los últimos cincuenta años, han tenido lugar en las opiniones sobre su significado y el sentido que le atribuyen los evangelistas, con objeto de establecer el estado de la cuestión en nuestros días.

[1] La bibliografía es inmensa y prácticamente imposible de abarcar. Colpe inicia su artículo, «Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem», *Theologische Revue* 77 (1981) col. 353-372, donde presenta varias obras sobre el Hijo del hombre entre los años 1975-80, con la frase: «El problema del Hijo del hombre sigue siendo virulento.» Cf. también Barrett, *John* 60: «El uso del término "el Hijo del hombre" en los evangelios sinópticos es uno de los más grandes rompecabezas de la teología y de la crítica del NT.» Lindars, *Jesus Son of Man* 1, describe el problema del Hijo del hombre como «el gran centro de debate en los estudios neotestamentarios del siglo veinte». Donahue, «Recent Studies» 484, pone de relieve la complejidad del problema, en el que cada aspecto se ha convertido por sí mismo en un centro de debate donde parece no haber posibilidad de acuerdo. A nuestro parecer, se mezclan varias cuestiones que convendría separar, en particular, el significado de la expresión en los evangelistas, que puede basarse sobre datos textuales, y la historicidad de su uso por parte de Jesús, cuestión en la cual es prácticamente imposible obtener consenso. Podría quizá decirse, sin embargo, que cuando un problema parece imposible de resolver sería prudente revisar el planteamiento.

Un dato revelador de la importancia de la denominación «el Hijo del hombre», que los evangelistas aplican a Jesús, es la frecuencia con que se usa en comparación con la de «Hijo de Dios». Esta se encuentra en Mt 12 veces, frente a 31 «el Hijo del hombre»; en Mc, 7 frente a 14; en Lc, 10 frente a 26; en Jn, 9 frente a 12.

Pero, además, mientras la expresión «el Hijo del hombre» se encuentra siempre en boca de Jesús o refiriéndose a sus palabras (Lc 24,7), excepto en Jn 12,34 (bis), donde aparece en boca de la multitud, la de «el Hijo de Dios» aparece pronunciada por diferentes personajes, incluso demonios o poseídos, que le atribuyen diferentes sentidos. Teniendo en cuenta solamente los pasajes en los que «[el] Hijo de Dios» se pone en boca de Dios, de Jesús o del narrador, o es aceptada por Jesús, la desproporción es mucho mayor: Mt 6 veces «[el] Hijo de Dios» (2,15; 3,17; 16,16; 17,5; 26,63; 27,54) frente a 31 «el Hijo del hombre»; en Mc, 4 veces (1,1.11; 9,7; 15,39) frente a 14; en Lc, 4 veces (1,35; 13,22; 9,35; 22,70) frente a 26; en Jn, la desproporción es menos acusada: 7 veces «[el] Hijo de Dios» (1,34; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 20,31) frente a 11/12 «el Hijo del hombre». En los evangelios, por tanto, «el Hijo del hombre» es, después del nombre propio, la denominación principal de Jesús [2].

VALOR LINGUISTICO DE LA EXPRESION

Hay en el Antiguo y en el Nuevo Testamento buen número de expresiones que comienzan por «hijo de» y que reflejan un modo de hablar semítico. En ellas, el término equivalente a «hijo» no tiene su significado ordinario, sirve sólo para indicar una estrecha relación entre la persona de quien se dice y una realidad con que esa persona se conecta.

[2] Cf Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* 157 «"El Hijo del hombre" se convierte en el título preeminente de Jesús en el evangelio de Marcos Prueba de su preeminencia es el hecho de que Mc lo coloca en boca de Jesús exclusivamente, constituyendo así el modo como él mismo se concibe» Fuera de los evangelios, la expresión «el Hijo del hombre», siempre referida a Jesús, se encuentra una sola vez, en boca de Esteban cuando está para morir (Hch 7,56) Sin artículos y como referencia directa a Dn 7,13, la expresión «como un hijo de hombre» aparece en Ap 1,13 y 14,14

Así, en los escritos del AT, la expresión «hijo de» puede indicar variadas relaciones, entre otras:

discipulado: cuando la sabiduría llama a un hombre «hijo suyo»: Prov 1,8; 2,1; Eclo 3,8;

localización: Sal 149,2: «los vecinos de [los hijos de] Sión»; Jr 2,16: «gente de [hijos de] Menfis y Tafnes»; Ez 23,15: «los babilonios [los hijos de Babel]»;

pertenencia a una clase, etc.: Jr 26,23: «y arrojó su cadáver en la fosa de la gente común [de los hijos del pueblo/de la plebe]; Ez 3,11: «vete con los deportados, con tus compatriotas [con los hijos de tu pueblo]»; 2 Cr 25,13: «el destacamento [los hijos/miembros del pelotón]»; Neh 12,28: «Se reunieron los cantores [los hijos de los cantores/los miembros del grupo de cantores] del valle del Jordán»; Am 7,14: «yo no soy profeta ni del gremio de los profetas [hijo de profeta, miembro del grupo de profetas]».

En particular, *pertenencia a la especie humana*: Jl 1,12: «hasta el gozo de los hombres [de los hijos de Adán, de los individuos de la especie humana] se ha secado»; Miq 5,6: «que no tiene que esperar a los hombres [a los hijos de Adán]»; Sal 11,4: «sus pupilas examinan a los hombres [a los hijos de Adán]»; Dn 7,13: «como un hombre, una figura humana [como un hijo de hombre]»; un caso paralelo a éste se encuentra en Dn 3,25: «como un dios/un ser divino [como un hijo de dioses]».

posesión de una cualidad o defecto: Jue 18,2: «enviaron a cinco de sus hombres, gente valerosa/aguerrida [hijos de fuerza]»; Sal 89,23: «los malvados [los hijos de la iniquidad] no lo humillarán»;

merecimiento de un castigo: Dt 25,2: «si el culpable merece una paliza [es hijo de palos]».

En el NT se encuentra el mismo tipo de expresiones para indicar:

destino o *paradero*, por ejemplo, Jn 17,12: «el hijo de la perdición» = «el que va a la perdición»; cf. 2 Tes 2,3;

participación, Ef 2,2: «hijos de la rebeldía» = miembros de la rebeldía, rebeldes;

estado o condición, Jn 12,36: «hijos de luz» = los que viven iluminados; cf. Ef 5,8;

dedicación, Mc 2,19 par.: «los hijos del tálamo», los amigos íntimos del novio que cuidan de todo lo relativo a la boda;

pertenencia, Mt 8,12: «los hijos del reino» = los ciudadanos del

reino, los que pertenecen a él o están destinados a él; Jn 5,27: «hijo de hombre» = individuo de la especie humana

El último ejemplo citado da pie para tratar de la denominación semitizante «el Hijo del hombre». Esta expresión (gr *ho huios tou anthrôpou*) aparece en los evangelios como la traducción en forma doblemente articulada de la expresión aramea *bar-nash(a)*, «hijo de hombre», perífrasis que designa el individuo humano y que podía usarse en arameo bien en sentido genérico («un hombre», «el hombre») o, en ciertos contextos, para designar al hablante (cf. esp. «uno», «un servidor»), como individuo singular, según unos, o, según otros, como partícipe de la condición o suerte del género humano («yo, siendo un hombre», «un hombre como yo») [3]

Puede decirse, por tanto, que la expresión aramea *bar nash(a)*, «hijo de hombre» significa «hombre», «individuo de la especie humana», tanto en sentido genérico como individual [4]. La perífrasis puede denotar, pues, al género humano («el hombre», genérico) o bien poner al individuo como caso particular o representante concreto de él («el hombre» [este]), matiz más acusado aún en su equivalente hebreo *ben 'adam*, «hijo de Adán», es decir, de la humanidad, representada por el término *'adam* [5].

En los evangelios, a excepción de Jn 5,27, se encuentra siempre la forma doblemente articulada. «el Hijo del hombre», que, aun conservando su significado fundamental de «hombre», en su doble extensión, genérica o individual, tiene, por la presencia del artículo,

[3] Cf Vermes, *Jesus the Jew*, Londres 1973, 164-167 Una crítica de su postura en Lindars, *Jesus Son of Man*, Londres 1983, 20-24

[4] Cf Manson, «The Son of Man in Daniel» 172 Casey, *Son of Man* 224 en arameo, la expresión *bar nasha*, hombre, marca un aserto general, pero el que habla está diciendo algo sobre sí mismo 228 en los evangelios tiene dos niveles de sentido el de aserto general y el de referencia personal lo que era verdad de Jesús lo era también de otros 230s en griego, el artículo tiene valor genérico, si hubiera dicho simplemente «yo», el sentido genérico se perdería por completo Lindars, *Jesus Son of Man* 23-24 Casey se equivoca al suponer que en los evangelios es un aserto general en el que se incluye el hablante, Vermes, por su parte, yerra al considerar que la expresión tiene una referencia exclusiva Para Lindars, el hablante se refiere a una clase de personas con las que se identifica Véase J Mateos-F Camacho, *Evangelios, Figuras y Símbolos*, Córdoba 1991, 141-143, J Mateos, *Marcos 13 El Grupo cristiano en la Historia*, Madrid 1987, § 688

[5] Cf Lindars, *Jesus Son of Man* 3

algún referente determinado y puede añadir algún sentido especial o matiz particular [6].

OPINIONES SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA EXPRESION

Antes de comenzar la exposición de las opiniones sobre la expresión «el Hijo del hombre» hay que hacer una observación preliminar: la mayor parte de los estudios se preocupa sobre todo por la cuestión de la autenticidad de los dichos de Jesús que la contienen [7], preocupación que pertenece más al terreno de la historia

[6] *Ibid*, 6 «un hijo de hombre» (*bar nasha, ben 'adam*) es simplemente un miembro de la especie humana, pero cuando lleva el artículo puede significar «el hombre» en algún sentido especial 3 La expresión griega corresponde a la aramea de Dn 7,13 El Hijo del hombre› designa al hombre como figura representativa, lo mismo que en Daniel Sugiere además una referencia más vasta, en cuanto la forma hebrea *ben 'adam* la relaciona con el primer hombre El segundo artículo, «[d]el hombre», es obligado en griego al articular el primer miembro (Moule, «Neglected Features» 420), pero refuerza al mismo tiempo la extensión del término en genitivo, dándole el significado de «humanidad» Sobre la obra de Lindars, véase Donahue, «Recent Studies» 491-494

[7] Por ejemplo, el artículo de S Légasse, «Jésus historique et le Fils de l'Homme Aperçu sur les opinions contemporaines», en *Apocalypse et théologie de l'espérance* (Lectio Divina 95) París 1977, está dedicado en su mayor parte (págs 275-298) a clasificar las opiniones de los diversos autores sobre la autenticidad de los logia evangélicos Distingue cuatro posiciones *a)* ninguno de los dichos se remonta a Jesus (Sharman, Guy, Vielhauer, Perrin, Higgins), *b)* los más auténticos son los dichos sobre el Hijo del hombre terrestre y los que hablan de su pasión (Parker, Curtis, Duncan, E Schweizer, Leivestad, Muller), *c)* los más auténticos son los que hablan del Hijo del hombre futuro (Bultmann, Bornkamm, Braun, Knox, Todt, Hahn, Vogtle, Colpe), *d)* Jesús pudo unificar en su persona los diversos aspectos del Hijo del hombre que aparecen en los evangelios (Manson, Preiss, Cullmann, Cortés, Gatti, Benoit, Feuillet, etc) También Bowker, «The Son of Man» 33-35, expone las diversas e inconciliables opiniones de los autores sobre los dichos que consideran auténticos y alude al artículo de Higgins «Is the Son of Man Problem Insoluble?› Asimismo en la obra de Casey, *Son of Man The Interpretation and Influence of Dan 7*, la preocupación por la autenticidad es visible, cf págs 208, 216-18, 224, etc Por último, Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* 29-53, enumera las divergentes opiniones de autores como Goppelt, Marshall, Barret, Schweizer, Black, Lindeskog, Jungel, Fuller, Formesyn, Hahn, Teeple, Perrin, Lindars, Leivestad, Borsch, Hooker, Maddox, Colpe y Jeremias acerca de la autenticidad de los dichos evangélicos sobre el Hijo del hombre Hooker, *The Son of Man in Mark* 77-80, analiza los diferentes métodos seguidos en estas investigaciones, señalando su subjetividad, y se plantea «si es posible destilar las palabras de Jesús a partir de la tradición evangélica con algo que se parezca a certeza»

que al de la exégesis. Además, hasta hace algún tiempo, la mayoría de los autores partía de datos extratextuales y consideraba los textos evangélicos desde un punto de vista preconcebido. En palabras de C. F. D. Moule, «la mayoría de los estudiosos parte del presupuesto de que la expresión "el Hijo del hombre" significaba para los evangelistas, y para Jesús (si es que la usó), una figura sobrenatural, apocalíptica, como la que se encuentra en I Henoc (Henoc etiópico) caps. 37-71 ("las Parábolas"). Esto lleva a tener que explicar cómo semejante figura llegó a ser identificada con Jesús o asociada a sus circunstancias terrenas y su pasión, y concluyen que ninguno de los dichos en que aparece es atribuible a Jesús.. o bien que Jesús mismo la usó solamente según ciertas categorías y, como sostienen algunas escuelas, no refiriéndose a sí mismo» [8].

Después de esta observación inicial, he aquí en resumen la evolución de las opiniones sobre el tema.

A finales del pasado siglo y principios de éste, hubo una gran discusión sobre si «el Hijo del hombre» era un título mesiánico que designaba a un Mesías preexistente. Fue J. Y. Campbell, en 1947 [9], quien abrió una nueva época en el debate. Según este autor, no existen pruebas de que «el Hijo del hombre» fuese un título mesiánico precristiano y no admite que tenga su origen en Daniel 7,13; opina, en cambio, que la expresión aramea *bar-nasha*, «individuo humano», «alguien», «alguno», de la que «hijo de hombre» sería traducción, podía aplicarse en determinados contextos a un individuo determinado [10].

T. W. Manson niega más tarde (1949-50) [11] que en las Parábolas de Henoc se hable de la preexistencia del Hijo del hombre y sostiene que la interpretación mesiánica de Dn 7,13 es tardía (en los documentos rabínicos, no antes del siglo III).

P. Vielhauer (1957) [12] nota la falta casi total de relación entre «el

[8] Moule, «Neglected Features in the Problem of "the Son of Man"» 414, en J Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche*, Friburgo 1974, 413-428

[9] En su artículo «The Origin and Meaning of the Term Son of Man», *JTS* 48 (1947) 145-155

[10] Nótese la expresión española «un servidor», que, aunque de por sí es indeterminada y podría referirse a cualquier persona, designa en contexto al sujeto hablante, equivaliendo a «este servidor»

[11] «The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels», *BJRL* 32 (1949-50) 171-193

[12] *Gottesreich und Menschensohn in der Verkundigung Jesu, Aufsatze zum Neuen Testament*, Munich 1965

Hijo del hombre» y «el reino de Dios» en los evangelios, de lo que deduce que, siendo el reino de Dios un tema central en la predicación de Jesús, el concepto del Hijo del hombre le era ajeno y pertenece a la dogmática de la comunidad.

A esto se opone Ed. Schweizer (1959) [13], quien sostiene que, en los dichos de Jesús, la expresión «el Hijo del hombre» está tan sólidamente arraigada como la de «el reinado de Dios».

Se va abriendo camino la opinión de que «hijo de hombre» es un sinónimo (poético) de «hombre» (M. Black, 1962-63) [14], tanto en su sentido individual como genérico. Al mismo tiempo, se retoma una antigua opinión de T. W. Manson (1935) [15], según la cual «el Hijo del hombre» de los evangelios es el término final de una serie de concepciones que se encuentran todas en el AT: el Resto de Israel (Isaías), el Servidor de Yahvé (2 Isaías), el «yo» de los salmos y el «hijo de hombre» (Daniel). En otras palabras, el Hijo del hombre, como el Servidor de Yahvé, es, según Manson, una figura ideal y representa la manifestación del reinado de Dios en la tierra en un pueblo enteramente dedicado a su Rey celeste [16]

El sentido colectivo de la expresión se va imponiendo también. Así N. Perrin (1963) [17], quien lo encuentra en los documentos de

[13] «Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu)», *ZNW* 50 (1959) 185-209

[14] «The Son of Man Problem in Recent Research and Debate», *BJRL* 45 (1962-63) 305-318, «The "Son of Man" Passion Sayings in the Gospel Tradition», *ZNW* 60 (1969) 1-8

[15] *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1963

[16] Continúa Manson «Entonces, ¿cómo es que en los evangelios el término "el Hijo del hombre" es con tanta frecuencia y tan evidentemente una designación de Jesús mismo?» Para Manson, la respuesta a esta pregunta es que «el estrechamiento de la denotación del término es el resultado del ministerio profético de Jesús su misión es crear el Hijo del hombre, el Reino de los santos del Altísimo (cf Dn 7,27), realizar en Israel el ideal contenido en el término Afronta su tarea de dos maneras primero, invitando al pueblo mediante parábolas y discursos y con la misión de los discípulos, luego, cuando este llamamiento no encuentra la respuesta deseada, consolidando el grupo de sus seguidores, finalmente, cuando se hace evidente que ni siquiera los discípulos están dispuestos a alcanzar el nivel de exigencia del ideal, se queda él solo, encarnando en su propia persona la perfecta respuesta humana a las exigencias divinas» Aunque sugerente y en algunos aspectos acertada, la síntesis de Manson, por falta de suficiente análisis previo de los pasajes, presenta numerosos puntos débiles

[17] *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres 1963

Qumrán, aunque admite que a veces «el Hijo del hombre» designa solamente a Jesús. En el mismo sentido, Taylor [18].

E. Bammel (1964) [19] ve en la expresión aplicada a Jesús (en Mc 2,10) un rasgo de excelencia; aunque no admite el sentido colectivo o corporativo, sí considera a Jesús, el Hijo del hombre, representante de la humanidad entera. Es importante notar que este autor niega que en los dichos de Jesús esté presente el concepto de «el Hijo del hombre» propio, según él, del judaísmo: no hay preexistencia, no aparece como juez universal ni se mencionan solemnes atributos para el Hijo del hombre celeste.

Hay una vuelta atrás en R. H. Fuller (1965) [20], para quien la figura del Hijo del hombre existía en la apocalíptica judía precristiana como el agente escatológico de la redención y no se identifica con la figura de Jesús. Este autor no se basa en el análisis de los textos evangélicos, sino que pretende establecer primero la existencia de una noción de «el Hijo del hombre» en la cultura judía, para proyectarla después sobre los dichos evangélicos.

N. Perrin vuelve a la carga (1967) [21] contra esta opinión: en el judaísmo antiguo no existía un concepto del Hijo del hombre apocalíptico que hubiera de venir como salvador celeste preexistente. Lo que existía eran las imágenes de Dn 7,13, derivadas a su vez de un antiguo mito cananeo y utilizadas por el autor de Daniel para expresar el concepto de «los santos del Altísimo» (los mártires macabeos) que reciben su recompensa. El uso en los evangelios pertenece a una tradición independiente de la del libro de Henoc.

En el mismo año (1967), una autora, M. D. Hooker [22], centra mejor el problema, analizando en primer lugar el texto de Dn 7 y los apócrifos judíos. Coloca la datación de las Parábolas de Henoc en la segunda mitad del siglo I d. C., por lo que se hace imposible su influjo sobre los evangelistas. Pone de manifiesto el eco que las ideas

[18] En *The Names of Jesus*, Londres 1954, 32, sostiene que «comunitario» y «personal» no son categorías mutuamente excluyentes y, por tanto, es posible que con la expresión «el Hijo del hombre» Jesús se designa a veces a sí mismo y otras veces a la comunidad de la que es cabeza

[19] «Erwagungen zur Eschatologie Jesu», *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlín 1964, 3-32

[20] *The Foundations of New Testament Christology*, Nueva York 1965

[21] *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967

[22] *The Son of Man in Mark A Study of the background of the term «Son of Man» and its use in St Mark's Gospel*, Londres 1967

de Dn 7 tienen en el pensamiento apocalíptico judío. Respecto a los textos de Mc que se refieren al Hijo del hombre, afirma su coherencia: los tres grupos en que, como se verá, pueden clasificarse los dichos sobre «el Hijo del hombre» que presenta este evangelio muestran cada uno un aspecto de la autoridad del Hijo del hombre, en cuanto proclamada, negada y vindicada. Señala que el contexto de cada dicho implica, en mayor o menor grado, un sentido corporativo para el término «el Hijo del hombre», aunque no se trate de una mera figura corporativa, como sucede en Daniel.

Siguen los vaivenes en torno a la cuestión de «el Hijo del hombre». También el mismo año (1967) F. H. Borsch [23] regresa al terreno mítico y trata de encontrar el origen de la expresión en la existencia de un concepto de héroe primordial extendido en todas las culturas del Oriente Próximo bajo diversos nombres: Adán, Anthropos, Hombre primordial, Hombre celeste, Hombre-Rey, Mesías, Hijo del hombre.

En medio de estas elucubraciones, un estudio filológico de G. Vermes (1967) [24], basado en los Targumim, en las diversas recensiones del Talmud y en otros documentos, representa un giro hacia el realismo. La locución aramea *bar-nash(a)* se emplea de tres maneras: 1) significando «ser humano», 2) como sustituto del pronombre indefinido, «alguien», «alguno», con diferentes matices, 3) en ciertos contextos, como circunlocución de «yo». Según Vermes, no hay ejemplos de que se empleara como designación mesiánica: «hijo de hombre» no es un nombre ni un título. Esta opinión suscita una controversia entre J. A. Fitzmyer y Vermes [25].

Sin embargo, en la sexta edición de su *Theologie des Neuen Testaments* [26], R. Bultmann, seguido más tarde por Bornkamm [27], admite solamente la autenticidad de algunos de los dichos que se re-

[23] *The Son of Man in Myth and History*, Londres 1967

[24] «The Use of bar-nash/bar-nasha in Jewish Aramaic», en M Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 310-328

[25] Cf Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas* I, Madrid 1986, 349-355 Sobre los problemas de índole filológica planteados por la expresión griega, cf Vermes, *A Wandering Aramean* (Soc of Bibl Lit , Monograph Series), Missoula 1979, 143-160, íd *JSNT* 4 (1979) 58-68 Un resumen de la controversia, en Donahue, «Recent Studies» 486-490

[26] Tubinga 1968, 30ss

[27] *Jesus von Nazareth* (Stuttgart ¹²1980) 200ss

fieren a las llegadas futuras del Hijo del hombre, pero considerando que Jesús habla de esta figura como de alguien diferente de él mismo. La misma línea, de modo radical, sigue H. E. Tödt [28].

J. Massingberd Ford (1968) [29], que estudia el uso del eufemismo entre los judíos, explica el uso de la expresión «el Hijo del hombre» como un simple eufemismo para evitar decir «el Hijo de Dios», expresión más helenística que fue usada en la primera comunidad (cf. Hch 9,20).

C. Colpe (1969) [30] rechaza muchas teorías sobre el origen extrajudío de la denominación «el Hijo del hombre», pero sostiene que la expresión usada en Dn 7,13 tiene paralelos en la mitología ugarítica. Aparte de Dn 7,27, donde se da una interpretación colectiva, en los escritos posteriores Dn 7,13 fue siempre entendido en sentido mesiánico, y esto llevó a la forma determinada «el Hijo del hombre», que se encuentra en los evangelios. Estima que el mesianismo del Hijo del hombre del libro de Henoc se refleja tan sorprendemente poco en los sinópticos y aparece tan inequívocamente como perteneciente a un determinado grupo, que no ofrece nada para que pueda derivarse de ella la cristología neotestamentaria del Hijo del hombre. En cuanto a la figura del Hijo del hombre en IV Esdras, está penetrada por la idea del Mesías político y en este aspecto no es comparable con la cristología de los evangelios.

Se va afianzando la idea del origen judío de la expresión, pero sin connotaciones apocalípticas. También L. Gaston (1970) [31] niega, en efecto, la existencia de una figura apocalíptica precristiana de «el Hijo del hombre». El Israel descrito en Isaías como Servidor de Dios se convierte en Dn 7 en el Israel «como hijo de hombre». Son interesantes las ideas de este autor: insiste en el sentido colectivo de «el Hijo del hombre» en boca de Jesús, referido a la comunidad que él

[28] *Der Menschensohn in der synoptischen Tradition*, Gutersloh [4]1978, la identificación de Jesús con el Hijo del hombre que llega la atribuye a la primitiva comunidad (230) Una refutación de esta postura puede verse en Leivestad, «Exit» 261-263, Kim, *Son of Man* 9-14, cf I H Marshall, «The Sinoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion», *NTS* 12 (1965-66), esp. 335-343

[29] «"The Son of Man" - A Euphemism?», en *JBL* 87 (1968) 257-266

[30] «*ho hyios toy anthrôpou*», *TWNT* VIII (1972) 400-477, esp 431

[31] *No Stone on Another Studies to the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Suppl to Novum Testamentum 23), Leiden 1970, 374, 380, 409

iba a llamar a la existencia. Para Gaston, el término «el Hijo del hombre» no es apocalíptico ni cristológico, y está estrechamente relacionado con el reino de Dios. De hecho son casi sinónimos. El Hijo del hombre no tiene un reino; él es el Reino.

El conocido exegeta J. Jeremias interviene en el debate (1971)[32] afirmando que, como consecuencia de Dn 7,13, la expresión aramea *bar nasha* se había convertido en el lenguaje apocalíptico en un título mesiánico y que así se entiende siempre en los evangelios. No está de acuerdo con Vermes, pues niega que la expresión aramea se utilizase como simple perífrasis de «yo». Contra Borsch, niega el origen oriental de la expresión, y lo pone en Dn 7,13.

Continúa esta línea Leivestad (1972)[33], quien combate la opinión de que la denominación «el Hijo del hombre» hubiera sido tomada de una idea apocalíptica o mítica o que fuese un título judío preexistente. Para este autor, el título de «el Hijo del hombre» apocalíptico es una invención moderna. Cree que la expresión traduce el hebreo *ben-'adam*, «hijo de Adán», y que, por tanto, no tiene relación alguna con Dn 7,13. En su opinión, «el Hijo del hombre» denota la solidaridad e identificación con los hombres y la dedicación a ellos. Estima posible que «el Hijo de Adán» designe al segundo Adán, salvador y restaurador de la humanidad.

Reaparece Vermes (1973)[34] para responder a las críticas formuladas contra su anterior artículo. Insiste en que no hay datos, dentro ni fuera de los evangelios, para suponer, ni mucho menos demostrar, que la expresión «el Hijo del hombre» fuera usada como título; sigue considerándola como una circunlocución del pronombre «yo». Aunque para Vermes la expresión no deriva de Dn 7,13, porque en este texto tiene significado colectivo, admite que Mc 13,26 y 14,62 aluden al texto de Daniel.

[32] *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca 1974, 299-320 (ed alem , Gutersloh 1971), cf «Die alteste Schicht der Menschensohn-Logien», *ZNW* 58 (1967) 159-172 En *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid 1974, 74s (ed alem , Stuttgart 1956-59), Jeremias defendía el empleo de la expresión «el Hijo del hombre» por parte de Jesús, indicando que se trata de un semitismo que, por prestarse a un malentendido (como si indicara una filiación, cuando en realidad significa «hombre»), ha sido evitado en los países de lengua griega, y señalando que, al menos las declaraciones relativas a la parusía del Hijo del hombre, son hoy día generalmente reconocidas como palabras auténticas de Jesús

[33] «Exit the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 18 (1972) 243-267

[34] *Jesus the Jew An Historian's Reading of the Gospel*, Londres 1973

Se añaden nuevas precisiones. C. F. D. Moule (1974) [35] recuerda que la forma articulada «el Hijo del hombre» es casi exclusivamente cristiana y prácticamente desconocida fuera del NT. Su antecedente próximo es Dn 7,13 y puede tener sentido colectivo. Para comprender su uso en los evangelios sinópticos no hay que partir de una figura sobrenatural, sino del símbolo del pueblo fiel a Dios.

En oposición más bien nominal al artículo publicado por Leivestad en 1972, Lindars (1975-76) [36] se alinea con Vermes en cuanto al significado del arameo *bar nash(a)*, «hombre». Por lo que toca a la expresión «el Hijo del hombre», cree que no existía un concepto predefinido que inspirase el pensamiento cristiano, aunque no habría que negar el influjo literario de Daniel. Sin basarse en el análisis de los textos evangélicos, sino especulando con datos extratextuales, opina Lindars que los evangelistas emplean la expresión «el Hijo del hombre» como un título de Jesús en su capacidad de futuro agente de Dios.

En 1969, A. J. B. Higgins se había preguntado si el problema de «el Hijo del hombre» era insoluble [37]. En 1977, J. Bowker [38] retoma la cuestión y estima que el uso determinado de la expresión explica que pudiera usarse como sustituto del pronombre «yo». Encuentra en el AT dos sentidos principales de la expresión «hijo de hombre»: uno, el hombre en cuanto sujeto a la muerte; otro, el hombre en cuanto destinado a una reivindicación futura. Según él, Jesús habría unido estos dos sentidos.

También M. D. Hooker (1979) [39] vuelve a examinar el problema, aludiendo a la cuestión de su insolubilidad, y confirma varias líneas antes propuestas: la expresión no puede significar simplemente

[35] «Neglected Features in the Problem of the Son of Man», en J Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche*, Friburgo 1974, 413-428

[36] «Re-enter the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 22 (1975-76), 57-72

[37] «Is the Son of Man Problem Insoluble?», en E E Ellis y M Wilcox (eds), *Neotestamentica et Semitica*, Studies in Honour of Matthew Black, Edimburgo 1969, 70-87 Con anterioridad, ya había estudiado la cuestión en «Son of Man-Forschung since "The Teaching of Jesus"», en A J B Higgins (ed), *New Testament Essays Studies in Memory of T W Manson*, Manchester 1959, 119-135, «The Son of Man Concept and the Historical Jesus», *Studia Evangelica* V (TU 103), Berlín 1968, 14-20

[38] «The Son of Man», *JTS* N S 28 (1977) 19-48

[39] «Is the Son of Man Problem Really Insoluble?», en E Best y R McWilson (eds), *Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge 1979, 155-168

«hombre» (contra Vermes), ha de tener algún sentido especial. No era título mesiánico y podía denotar al hablante. Su origen está en Dn 7,13, donde tiene sentido corporativo, aunque más tarde se entienda del Mesías. La denominación no es exclusiva de Jesús: es un reto a otros para que se incluyan en ella, haciendo realidad su sentido corporativo.

En el mismo año 1979, M. Casey [40] estima que el influjo de Dn 7 sobre el pensamiento cristiano fue menor de lo que suele suponerse. Algunos dichos evangélicos sobre el Hijo del hombre muestran una dependencia directa de Dn 7, pero el origen de la expresión no debe buscarse en el profeta sino en el uso arameo de la locución «hijo de hombre», «hombre» (con Vermes). No ve que la expresión griega articulada quiera transmitir nada más. Los artículos griegos particularizan la aplicación para retener la referencia a Jesús, aunque se pierde el sentido genérico («el hombre», dicho de todos y cada uno). En los evangelios, cada caso tiene dos niveles de significado: el de aserto general y el de aserto sobre el que habla; esto explica el sentido corporativo.

El debate continúa con un artículo de Lindars (1980) [41], quien pasa revista a varios autores anteriores, entre ellos Casey, con quien se muestra de acuerdo. Se va dando por adquirido que la expresión «el Hijo del hombre» era desconocida como título en el mundo del NT. Cree Lindars, sin embargo, que la expresión griega articulada pretende identificar a Jesús con el «hijo de hombre» de Daniel y dar una pretensión mesiánica a los dichos.

En el mismo año (1980) H. J. B. Higgins [42] sale de nuevo a la palestra, afirmando que no hay trazas de la tradición de Henoc en los evangelios. Admite, con Vermes, que la expresión aramea «hijo de hombre» puede aludir al hablante, aunque de forma indefinida e indirecta. Examinando los dichos evangélicos sobre «el Hijo del hombre» llega a la conclusión de que sólo cinco (todos de Lc) tienen probabilidad de ser auténticos, y en ellos no aparece rasgo alguno apocalíptico.

De nuevo entra Lindars en el debate (1983) [43]. También él afirma

[40] *Son of Man The Interpretation and Influence of Dan 7*, Londres 1979

[41] «The New Look on the Son of Man», *BJRL* 63 (1980) 437-462

[42] *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge 1980.

[43] *Jesus Son of Man A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, Londres 1983

que «el Hijo del hombre» no era un título conocido en la época del NT. Sobre los usos del modismo arameo «hijo de hombre» no admite que pueda denotar exclusivamente al hablante (contra Vermes) ni que exprese un aserto general en el que se incluye el hablante (contra Casey). En su opinión, con el uso del artículo determinado el hablante se refiere a una clase de personas con las que él se identifica, pero en los evangelios la expresión pierde la connotación extensiva y se convierte en título exclusivo, con alusión a Dn 7,13.

Contemporáneamente con Lindars un nuevo autor, S. Kim (1983), aborda a su vez el problema. El título de su obra, «El "Hijo del hombre" como el Hijo de Dios» [44] da idea de la tesis que propone. Conecta el apelativo *abba*, exclusivo de Jesús en su relación con el Padre, y «el Hijo del hombre», denominación también exclusiva de Jesús. Antes del NT no existía un título mesiánico como «el Hijo del hombre», pero esto no excluye la posibilidad de que antes del NT la figura celeste de Dn 7 fuese concebida como un mesías celeste. Entrando en el terreno historicista más que en la interpretación de los textos, estima Kim que con la denominación «el Hijo del hombre» Jesús se designaba a sí mismo en relación con la figura que vio Daniel en sueños «como un hijo de hombre» y se vio destinado a cumplir el designio divino revelado anticipadamente a Daniel. Entendió su labor en cuanto «el Hijo del hombre» como el cumplimiento de las funciones del Servidor de Yahvé en Is 42-61, que iba a dar su vida para expiar los pecados y establecer una nueva alianza. En resumen: al usar la expresión «el Hijo del hombre», Jesús pretendía revelarse discretamente como el Hijo de Dios que crea el nuevo pueblo de Dios (los hijos de Dios) en el tiempo final, de modo que los miembros de ese pueblo puedan llamar a Dios creador «nuestro Padre» y vivir en su amor y riqueza; veía esta creación del pueblo escatológico de Dios como la culminación de su predicación del Reino.

Unos años más tarde (1990) L. Khamor [45], pretende solamente mostrar cómo Jesús, el Mesías-Hijo del hombre, cumple las expectativas mesiánicas que se encuentran en el AT y otros escritos judíos.

Por su parte, V. Hampel [46], tras considerar Daniel y I Henoc,

[44] *«The "Son of Man"» as the Son of God* (WUNT 30), Tubinga 1983.

[45] *The revelation of the Son of man*, Petersham, MA: St Bede's Publications, 1989.

[46] *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990.

examina la tradición sobre el Hijo del hombre en los sinópticos. Concluye que esta tradición muestra una clara continuidad entre la predicación del Jesús histórico y el kerigma de la iglesia primitiva.

En 1990, D. R. A. Hare [47] vuelve a considerar el problema y parte del supuesto de que «el Hijo del hombre» no era el título de una figura mítica ni un título apocalíptico, sino una designación de modestia usada probablemente por Jesús mismo, que no comunica nada sobre la concepción cristológica propia de Jesús. Hay que descartar, por tanto, la autenticidad de los pasajes de carácter apocalíptico. El estudio de Hare no tiene suficientemente en cuenta los datos proporcionados por el prolongado debate anterior.

D. Davis (1990) [48], por su parte, se ocupa de problemas de traducción: según él, los traductores deberían evitar términos que subrayen la humanidad de Jesús; estima que en el significado de la expresión hay un componente primario: Jesús como el Mesías, el glorificado señor de todos, que recibe poder y autoridad de Dios y está sentado a su derecha.

Como otros autores, también M. Casey [49], preocupado con el problema de la autenticidad, retoma el tema (1991), proponiendo un planteamiento radical: estima que para encontrar una solución al problema del Hijo del hombre hay que reconstruir los dichos en el arameo original. Así podría deducirse un núcleo subyacente conforme con la expresión idiomática aramea, un grupo secundario influenciado por Dn 7,13 y una zona nebulosa de dichos que desarrollan la preocupación de la Iglesia con la muerte y parusía de Jesús.

En el mismo año (1991), J. M. Ross [50] estima que Jesús usó «el Hijo del hombre» como una autodesignación significativa, aunque niega que fuera opinión corriente que aludiese al Mesías o a algún liberador esperado. Ross cree que Jesús no tomó la expresión de ninguna fuente anterior, sino que fue creación original suya, con el

[47] *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990.

[48] «The semantic content of "Son of Man"», *NotesTrans* 4 (1990) 9-23.

[49] «Method in our Madness and Madness in their Methods. Some approaches to the Son of Man problem in recent scholarship», *JournStudNT* 42 (1991) 17-43.

[50] «The Son of Man», *IrBibStud* 13 (1991) 186-198.

sentido de «el ser humano», lo humano por excelencia, el punto focal de la raza humana en su relación con Dios.

M. H. Smith (1991) [51], desde el punto de vista de la historicidad, aísla once dichos sobre el Hijo del hombre que, en su opinión, muestran una perspectiva anterior a la del kerigma pospascual y a la expectación escatológica, por expresar la mortalidad del hombre (Mc 14,21a; 9,31b; Mt 8,20; Lc 17,22.24), porque su modo de obrar es discutido (Mc 2,10.28; Mt 11,18-19; Lc 12,10), aunque según Dios (Mc 10,45a; Lc 17,25). Para Smith, este pensamiento refleja el de un sabio judío radical. Los dichos relativos al conflicto y a la autoridad cósmica del Hijo del hombre serían secundarios y pueden derivarse de los anteriores.

Finalmente, A. Vögtle (1994) [52], también desde el punto de vista de la historicidad, trata, por el contrario, de demostrar que el uso de la denominación «el Hijo del hombre» en los dichos evangélicos pertenece en todos los casos a la época pospascual. Partiendo del que considera el texto-clave, Lc 12,8s y su paralelo en Mt 10,32s, pasa revista a las opiniones de los diversos autores, para concluir confirmando su tesis inicial (176-179).

Otras publicaciones que no tratan el problema en su conjunto, sino que estudian la expresión en pasajes determinados de los evangelios serán citadas en el comentario a los pasajes correspondientes.

ESTADO DE LA CUESTION

De las opiniones expuestas pueden sacarse algunas conclusiones:

1) Se ha abandonado prácticamente la teoría de que existiese en las culturas orientales una figura mítica de «el Hombre», de la que procediese la figura humana de Daniel y que se reflejase en los evangelios [53].

[51] «To Judge the Son of Man The Synoptic Sayings», *Forum* 7 (1991) 207-242

[52] *Die «Gretchenfrage» des Menschensohn-problems Bilanz und Perspective* (Quaestiones Disputatae 152), Friburgo-Basilea-Viena 1994

[53] Contra la ideas de F H Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, Londres 1967, cf Higgins, *Son of Man* 3-7, a propósito de C Colpe, *TWNT* VIII (1972) 400-477, que rechaza la mayor parte de las hipótesis sobre el origen no israelita del con-

2) Tampoco se admite ya por lo general la existencia de «el Hijo del hombre» como un título apocalíptico precristiano [54].

3) Se confirma que el origen mediato de la expresión «el Hijo del hombre» se encuentra en la aramea *bar nash(a)*, «individuo humano», «hombre», aunque inmediatamente tiene su origen en una alusión a la figura humana de Dn 7,13, interpretada en Dn 7,27 en sentido colectivo [55].

4) Se admite que ya antes de la era cristiana pudo atribuirse a la figura humana de Daniel un sentido mesiánico [56].

cepto de Hijo del hombre, y pone de relieve la creatividad de la apocalíptica judía en el desarrollo de esa figura, cf Higgins 7-12 Vermes, *Jesus the Jew* 186, es irónico afirma que si la hipótesis de Perrin sobre el Hijo del hombre es correcta, «el lugar de origen del mito no ha de buscarse en Irán ni en Judea ni incluso en Ugarit, sino en las universidades alemanas» Ya antes Coppens, «L'origine du symbole» 103s, tratando de las teorías sobre el origen de este símbolo, estimaba que esas eruditas investigaciones son bastante superfluas, que no hay que hacer a Daniel el epígono de vagas tradiciones orientales que hasta ahora ningún estudioso llega a precisar y a establecer con el mínimo de certeza que el método crítico tiene derecho a exigir en historia, tanto antigua como moderna Cf Leivestad, «Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom» 101 «el Hijo del hombre apocalíptico es una invención de la teología moderna» Puede citarse a propósito la opinión de Sjoberg, *Der verborgene Menschensohn* 244 «mientras que el Hijo del hombre, según la esperanza judía, aparece sólo como juez de los pecadores y salvador de los justos en el juicio final, Jesús se volvió precisamente a los pecadores y desechados»

54 Cf R. Leivestad, «Der apokaliptische Menschensohn» 49-105, Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* 164-172, Le Déaut, «Le substrat araméen des évangiles» 397-399, Bowker, «The Son of Man» 26, Casey, *Son of Man* 47s, 139, Higgins, *Son of Man* 7,22, Lindars, *Jesus Son of Man* 6-8, 158, Kim, *Son of Man* 15

55 Cf G Vermes, «The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic» 310-328, *Jesus the Jew* 172, 177, Casey 228-239, Kim 35 Manson, «The Son of Man in Daniel» 143 «No hay razón válida para suponer que él (Jesús) conociera otro Hijo de hombre fuera del de Daniel», Leivestad, «Exit» 245, 263s, Moule, «Neglected» 416

56 Cf Higgins, *Son of Man* 22 «La interpretación rabínica comprendió el pasaje como mesiánico sin tratar "uno como un hijo de hombre" como un título» Cf Colpe, *TWNT* VIII 420, Casey 85s «De este modo, la literatura rabínica proporciona evidencia de una interpretación a la vez mesiánica y corporativa de la figura "como un hijo de hombre"», Kim 22 Casey, «The Corporate Interpretation», se pregunta si la interpretación corporativa de Dn 7,13 estaba viva en tiempo de Jesús, después de examinar los documentos rabínicos concluye que esta interpretación no cesó desde la época de Daniel (contra Strack-B I 956s) Según Coppens, «Le Fils d'homme danielique» 21, es difícil establecer el carácter mesiánico de la figura humana, por no ser, en primer lugar, una figura individual Sin embargo, la interpretación posterior vio en ella la figura del Mesías, véase Charles, *The Apocrypha* 616, Moore, *Judaism* II 334s, Strack-B I 956s, Le Déaut, *La Nuit Pascale* 267

5) Algunos autores ven un rasgo de excelencia en la expresión «el Hijo del hombre» [57].

El estudio que sigue se divide en dos partes: Exégesis de los textos y Reflexión sobre ellos. Al principio de la primera parte se tratarán ciertas cuestiones preliminares que ofrecen la base para la exégesis.

[57] Cf. Lindars, *Jesus Son of Man* 6. Para Kingsbury, *The Christology* 167, «el Hijo del hombre» debe ser asimilado a un título de majestad, aunque, como este autor no lo pone en conexión con el bautismo, cree que no especifica para el lector quién es Jesús. Hooker, *Son of Man* 99: el Hijo del hombre es representado como uno que posee autoridad, una autoridad que va más allá de la ejercida por cualquier individuo ordinario.

PRIMERA PARTE

EXEGESIS

CAPITULO I

CUESTIONES PRELIMINARES

Las cuestiones que van a tratarse en este capítulo servirán de base a la interpretación de los textos evangélicos sobre el Hijo del hombre. Se examinará, en primer lugar, el uso que los evangelistas hacen de la expresión, se investigará de dónde la toman y se precisarán sus posibles sentidos inclusivo y mesiánico. Establecido esto, se expondrá su significado o contenido teológico, teniendo en cuenta datos de los evangelios apócrifos. Finalmente, se distinguirán las etapas en la existencia del Hijo del hombre que aparecen en los tres primeros evangelios y se resumirá el uso que hace de ella cada evangelista.

Hay que insistir desde el principio en que este estudio no pretende dar un juicio sobre la autenticidad de los dichos, es decir, sobre la atribución o no a Jesús del uso de la expresión, ni tampoco investigar el proceso de redacción de los textos que la contienen. De hecho, los resultados de los trabajos sobre estos temas son tan hipotéticos y contradictorios que parecen encontrarse en un callejón sin salida [1]. Nuestro estudio no se basa, en consecuencia, en hipótesis más o menos verosímiles ni pretende proponer una nueva; se apoya en los datos que ofrecen los evangelistas, con objeto de investigar lo que ellos han querido transmitir con la denominación «el Hijo del hombre» a las comunidades cristianas.

[1] Véase Introducción, nota 6.

Veamos cómo los evangelistas sinópticos utilizan la expresión.

En los tres primeros evangelios, en la escena del paralítico (Mc 2,1-13; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26), el Hijo del hombre está caracterizado por poseer en la tierra «autoridad» para perdonar pecados, es decir, una autoridad divina (Mc 2,10; Mt 9,6; Lc 5,24), y, en un dicho posterior, por «ser señor del precepto» (Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,1) o, en otras palabras, por gozar de la libertad de acción propia de Dios. Nótese que esta libertad de acción es un aspecto de la «autoridad» mencionada en Mc 2,10 y paralelos, pues la palabra griega *exousía*, traducida en esos textos por «autoridad», incluye varios significados conexos, entre ellos, precisamente, los de «potestad y libertad para actuar» [2].

Estos dos primeros rasgos de la figura del «Hijo del hombre», su autoridad y su libertad divinas, indican que la expresión tiene en estos evangelios un rasgo de «excelencia» [3]. Dado que, como se ha dicho, el significado de la expresión aramea «hijo de hombre» es, «ser humano», «hombre», la forma «el Hijo del hombre» denota, atendiendo a los datos citados de los evangelistas, al hombre que actúa en la tierra como Dios mismo, al que hace presente lo divino y su fuerza de vida en la historia humana: es, por tanto, el que representa la cima de lo humano, el Hombre por excelencia.

Pero aquí surge una cuestión: ¿cuándo se ha conferido esa «autoridad» al Hijo del hombre?, ¿introducen los evangelistas *ex abrupto* y sin explicación precedente esta figura del Hijo del hombre o han preparado al lector para que pueda comprender la razón de una excelencia que aparece súbitamente en el texto?

La respuesta no es difícil: en los evangelios sinópticos se ha preparado al lector exponiendo por adelantado el fundamento de la

[2] Cf W Foerster, *exousia*, *TWNT* II 565 En Mc 1,22, Mt 7,29 y Lc 4,32, se menciona la «autoridad» de Jesús en la palabra/enseñanza, en Mc 2,10, Mt 9,6 y Lc 5,24, la autoridad del Hijo del hombre en la acción Hay, sin embargo, un avance en la comprensión de la autoridad en primer caso (en la sinagoga o en el monte), los oyentes la interpretan como autoridad profética, en la escena del paralítico, donde Jesús la atribuye al Hijo del hombre, expresión utilizada por primera vez en Mc y Lc, la presenta como autoridad divina, en consonancia con lo descrito en el bautismo

[3] Cf Bammel, «Erwagungen 3-5

sorprendente calidad que manifiesta el Hijo del hombre en sus primeras actuaciones. En efecto, antes de utilizar la expresión «el Hijo del hombre» los evangelistas han descrito el bautismo de Jesús y, en él, la calidad de su compromiso por el bien de los hombres (Mc 1,9, Mt 3,13.16, Lc 3,21). El hecho de que acuda al Jordán para ser bautizado por Juan muestra que Jesús refrenda la actuación del Bautista, quien, con la invitación al cambio de vida ha despertado la conciencia del pueblo, y que confirma la necesidad de ruptura personal con la injusticia dominante. De este modo Jesús hace suya la aspiración general por una sociedad justa, expresada por la gente al bautizarse.

Pero, respecto a los bautismos que lo preceden, el de Jesús presenta rasgos peculiares. En efecto, el bautismo o inmersión en el agua, que para los individuos que acudían a Juan Bautista simbolizaba la muerte a su pasado de injusticia («confesaban sus pecados»), para Jesús, que no confiesa pecado alguno, no puede tener el mismo significado. Su bautismo, siendo siempre símbolo de muerte, no simboliza, sin embargo, la muerte a un pasado pecador inexistente; se refiere al futuro y, continuando la línea de Juan Bautista, señala su disposición a la entrega total para hacer posible una sociedad justa, su compromiso de llevar a término este empeño aun a costa de su vida. Por eso Jesús mismo designa más tarde su muerte como un bautismo (Mc 10,38s, Lc 12,50). Semejante compromiso es la muestra de un amor a la humanidad llevado al máximo. Jesús llega con esto al extremo de la posibilidad humana en la línea del amor [4].

Según la descripción de los evangelistas, tras el bautismo de Jesús se produce inmediatamente la respuesta celeste. Jesús ve rasgarse (Mc) o quedar abierto (Mt, Lc) el cielo y bajar el Espíritu como paloma sobre él, y escucha a continuación la voz del Padre que lo proclama «su Hijo». En Jesús reside, pues, la plenitud del Espíritu de Dios y por eso es el Hijo de Dios (Mc 1,10, Mt 3,16, Lc 3,22).

Es importante analizar el simbolismo de la paloma, usado en los cuatro evangelios como representación del Espíritu que baja sobre Jesús. Una antigua exégesis rabínica comparaba el cernirse del Espíritu de Dios sobre las aguas primordiales en la primera creación (Gn 1,2: «El Espíritu del Señor se cernía sobre las aguas») con el re-

[4] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* 82-84

volotear de un ave; la comparación más precisa con una paloma que revolotea sobre su nidada se encuentra consignada por escrito lo más tarde hacia el año 90 d. C. (Simeón ben Zoma) y pudo ser común ya en la época de los evangelistas. Siguiendo esta línea, los evangelios utilizan la comparación para mostrar que el que baja sobre Jesús es el Espíritu creador, que hace culminar en él la creación del hombre, llevándolo a la condición divina (1,11: «Tú eres mi Hijo») y coronando con ello su plena realización humana [5].

El nexo de esta escena con la denominación «el Hijo del hombre», que se aplicará a Jesús, se realiza a través del término «autoridad» (gr *exousia*), que, antes de ser mencionado en el episodio del paralítico (Mc 2,10, Mt 9,6, Lc 5,24), aparece en los tres sinópticos como atributo de la enseñanza de Jesús (Mc 1,22, Mt 7,29, Lc 4,32) [6]. La autoridad en la enseñanza, que distingue a Jesús de los letrados, se debe, sin lugar a dudas, al Espíritu que habita en él, lo que pone a esta autoridad en relación con la escena del bautismo, donde el Espíritu baja sobre Jesús. Cuando la autoridad vuelve a aparecer en la escena del paralítico, atribuida esta vez al Hijo del hombre, lleva consigo esta asociación, conectándose así el concepto de «el Hijo del hombre» con la comunicación del Espíritu a Jesús.

La conexión con el bautismo explica, por tanto, la excelencia de la figura del Hijo del hombre, manifestada en su actividad. De este modo, los evangelistas definen en primer lugar a Jesús como el hombre llegado a su absoluta plenitud, el que, por llevar en sí el Espíritu de Dios, tiene la condición divina, y luego conectan esta idea con la del Hijo del hombre. El Hijo del hombre es así, necesariamente, el Hijo de Dios [7]: la condición humana llevada a su culminación incluye la condición divina. La condición de Hijo de Dios o, lo que es lo mismo, la plena participación del Espíritu del Padre es la que da al Hijo del hombre una autoridad divina.

Esto supuesto, cuando se habla en los evangelios de la «autoridad» del Hijo del hombre puede comprender el lector que ésta

[5] *Ibid* 86s, Mateos-Barreto, *Juan* 110-112, cf Strack-B I 124ss

[6] En Lc 4,36, como autoridad para liberar a los hombres del fanatismo violento («espíritu de un demonio inmundo») Según una lectura variante, también en Mc 1,27 la expulsión de los espíritus inmundos se atribuye a la autoridad de Jesús, así Elliott, *Essays and Studies* 162s

[7] Tal es la tesis propuesta por S Kim en su obra *The Son of Man as the Son of God*, aunque sin ver lo específico de la denominación «el Hijo del hombre»

tiene su origen en la posesión del Espíritu, que le confiere la condición divina («Hijo de Dios», Mc 1,11 par.). Por lo demás, lo mismo que se menciona una sola vez la bajada del Espíritu sobre Jesús y su impulso (1,10.12), aunque toda su actividad posterior va a estar impulsada por ese Espíritu, también la «autoridad», mencionada la primera vez que actúa Jesús como el Hijo del hombre (Mc 2,10 par.), queda sobrentendida en toda su actuación posterior: la actividad del Hombre, caracterizada por su «autoridad», será la expresión de su realidad interior, la del Espíritu.

El evangelista Jn propone la cuestión de manera diferente. Como se verá en detalle más adelante, el nexo entre «el Hijo del hombre» y la bajada del Espíritu en el bautismo se encuentra en el primer dicho que menciona en este evangelio «el Hijo del hombre» (1,51) y se establece por la afirmación de la condición humano-divina de Jesús, hecha patente por la comparación con la escala de Jacob [8].

ORIGEN DE LA EXPRESION EN LOS EVANGELIOS

Una vez establecido el fundamento de la excelencia que incluye en los evangelios la insólita expresión «el Hijo del hombre», puede preguntarse si la han acuñado los evangelistas o si la han tomado de la tradición anterior.

Hay que decir que la expresión evangélica «el Hijo del hombre» no es original más que en parte: de hecho toma pie de Dn 7,13 [9], versículo perteneciente a la descripción de un sueño en el cual el profeta ve la sucesión de cuatro imperios representados por fieras, símbolo de su crueldad e inhumanidad [10]. Veamos los pasos de esta argumentación:

[8] Véase Mateos-Barreto, *Juan* 136-139

[9] Así, Manson, Hooker, Colpe, Gaston, Jeremias, Moule, Lindars, Kim y otros (véase la Introducción)

[10] Una descripción más completa del pasaje de Dn se hará en el cap IV, por el momento se destacan los rasgos esenciales que permiten conectar la figura humana de Dn con la denominación evangélica del Hijo del hombre

Para el carácter del libro profético, véase Grelot, «Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel» 63-110 Un estudio sobre la estructura del libro de Daniel en Casey, *Son of Man*, 7-50 Este autor sostiene que la diferencia de lenguas (hebreo y arameo) en las diversas partes de Dn indica la existencia de dos autores, los caps 2-7, redactados en arameo, los atribuye a los años 166-165 a C

En paralelo con las figuras a las que compara los imperios opresores: «como un león» (7,4), «como un oso» (7,5), «como un leopardo» (7,6), «una fiera terrible» (7,7), habla Daniel en 7,13 de «como un hijo de hombre» es decir, de «una figura humana» [11]. Al igual, pues, que las fieras mencionadas antes, la «figura humana» es un símbolo, no un personaje concreto dotado de un título misterioso [12]. Por lo demás, la interpretación que da el profeta mismo no es primariamente mesiánica ni individual: lo mismo que cada fiera era figura de un imperio (inhumano), también la figura humana representa una comunidad, «los santos del Altísimo», «el pueblo de los santos del Altísimo» (= «de los consagrados por el Altísimo») (Dn 7,18.22 27). La comunidad representada por la figura humana es la de los fieles de Israel, el pueblo elegido y consagrado (Ex 19,6; cf. Sal 34) [13] y, en concreto, el Israel escatológico y victorioso [14].

Si un imperio podía aparecer encarnado en su autoridad máxima (quizá 7,8.11, el cuerno que habla), también la figura humana representativa era susceptible de una interpretación individual de sentido mesiánico.

En los sinópticos, la conexión de «el Hijo del hombre» con el texto de Daniel se hace por la mención de la *autoridad* (gr. *exousía) universal* («en la tierra») que posee *el Hijo del hombre* en Mc 2,10, Mt 9,6 y Lc 5,24; estos textos aluden así a Dn 7,14: «le dieron *autoridad* [a uno *como un hijo de hombre*] [15]: todas las na-

[11] Cf Moule, «Neglected Features» 416s «algo como un ser humano», «una figura humana» sin características apocalípticas ni trascendentes

[12] Cf Coppens, «Le Fils d'Homme danielique» 12 «la figura de hijo de hombre se sitúa en el mismo plano que las fieras que han precedido su aparición, ni una ni otras pueden explicarse prescindiendo del simbolismo», cf Caquot, «Les quatre bêtes» 62 Delcor, «Les sources» 312 «el hijo de hombre es una figura simbólica escogida por el hagiógrafo para oponer a los animales, símbolos de los imperios paganos, una representación más noble, superior a las fieras» Casey, *Son of Man* 25 «(la figura humana) es un puro símbolo, es decir, no un ser real que exista fuera del sueño de Daniel, sino sólo un ser simbólico dentro de su sueño»

[13] Para Hooker, *Son of Man* 23s, la figura humana representa el resto fiel de Israel, nota que, en la explicación, «los santos» aparecen desde el principio Casey, *Son of Man* 44 en este capítulo, «los santos del Altísimo» designan al pueblo judío Moule, «Neglected Features» 417 «representa o simboliza a los leales [a Dios] perseguidos», cf Scheifler, «El Hijo del hombre en Dn» 799-801

[14] Lindars, *Jesus Son of Man* 3

[15] Para Casey, *Son of Man* 159s, la *exousia* en Mc 2,10 parr es diferente de la que aparece en Dn 7, por lo que no permite conectar estos textos A esto puede de-

ciones de la tierra según sus razas y toda su gloria le servirán (*universalidad*), y su autoridad será para siempre» [16].

Otros textos evangélicos en los que la alusión a Daniel es manifiesta se encuentran en el discurso escatológico (Mc 13,26: «verán llegar al Hijo del hombre entre nubes, con gran potencia y gloria», cf. Mt 24,30; Lc 21,27) y en el proceso de Jesús ante el Consejo judío tal como lo describen Mc y Mt (Mc 14,62: «veréis al Hijo del hombre. . llegar entre las nubes del cielo»; cf. Mt 26,64; en Lc 22,69, no hay mención de las nubes ni de la llegada) [17].

En los evangelios, la expresión es, por tanto, anafórica al texto de Daniel 7,13s, donde la figura humana aparece como representante del Israel definitivo (7,23.28) [18]. En época posterior al libro profético se interpretó la figura humana como una representación del Mesías [19]. Habrá que decidir por el estudio de los textos si los evangelistas dan a los dichos sobre el Hijo del hombre el sentido colectivo del texto profético y/o el mesiánico de su interpretación. Además, cómo se mantiene la referencia a Daniel en los dichos

cirse que los evangelistas toman los símbolos de la obra de Daniel, pero que, al mismo tiempo, exponen con ellos una teología diferente En otro lugar (210) afirma Casey que si los dichos sobre el Hijo del hombre se derivasen en general de Daniel, el contenido de algunos causaría dificultad Sin embargo, lo que los evangelistas toman del libro profético es la expresión, con su valor colectivo y su aspecto de triunfo sobre los opresores, introduciendo en ella una concepción diferente del Hijo del hombre

[16] Es la única vez en el AT en que se asocian las nociones «autoridad», «universalidad» (cf Mc 2,10 parr «en la tierra») e «hijo de hombre» («como un hijo de hombre») Para Casey, *Son of Man* 46, dado que en Daniel no se habla de resurrección, la autoridad perpetua se atribuye probablemente a Israel en cuanto pueblo triunfa la nación, y todas las otras naciones van a servirle y obedecerle

[17] Los autores suelen estar de acuerdo en que Mc 13,26 y 14,62 parr aluden al texto de Dn 7, cf Casey 163-165

[18] La alusión a Dn 7 es admitida por todos en algunos textos, cf Casey, *Son of Man* 211, 228 Por su parte, Bowker, «The Son of Man» 44, opina que la expresión «hijo del hombre» tiene dos sentidos bíblicos principales hombre sujeto a la muerte (Salmos y Job) y reivindicado (Dn 7), y que Jesús combina ambos sentidos, en Daniel se expone la reivindicación del Israel perseguido Para Kim, *Son of Man* 100, la resurrección de Jesús confirmó que era el Hijo del hombre de Dn 7, es decir, el Hijo de Dios, representante inclusivo del pueblo de Dios escatológico (= los hijos de Dios)

[19] Cf Casey, *Son of Man* 85s en la literatura rabínica, la figura humana de Daniel aparece con sentido a la vez mesiánico y corporativo, en los textos publicados de Qumrán, en cambio, no se encuentran reminiscencias ciertas de Dn 7 (114)

evangélicos: si la figura del Hijo del hombre corresponde a la presentada por el profeta o bien si la completa o la corrige.

Pero antes hay que preguntarse si no hay otras fuentes judías que hayan podido influir sobre los evangelistas

EN LOS APOCRIFOS JUDIOS

El libro primero de Henoc (Henoc etiópico), en concreto su segunda sección, llamada «las Parábolas» (caps. 37-71), ha sido considerado por muchos autores como una posible fuente de inspiración para los evangelistas en el uso que éstos hacen de la expresión «el Hijo del hombre». Por eso merece un comentario [20].

La sección de las «Parábolas» se ha conservado sólo en etiópico, como libro canónico de la Iglesia de Etopía, y se encuentra en manuscritos de fecha tardía En este escrito, único testigo de la expresión «el Hijo del hombre», se designa al mismo personaje también simplemente como «el Hombre» (46,1-6; 48,2-7, etc), además, la expresión, en lugar del primer artículo, lleva siempre el demostrativo «este/ese Hijo del hombre» (excepto en 62,7). Aunque filológicamente sería posible que el demostrativo fuese una traducción del artículo determinado, es improbable, puesto que, como notó Manson y tras él Colpe [21], no se usa el demostrativo en la traducción etiópica de los evangelios; por otra parte, el artículo mismo tiene carácter anafórico y refiere la expresión, sea a su primera mención, situada en un desarrollo de la visión de Daniel, sea a los otros términos que usa la obra para designar al personaje. «el Elegido» (12 veces: 40,5; 45,3, etc.), «el Justo» (38,2), «su Ungido» (48,10), que no aparecen con el demostrativo [22].

[20] Casi todos los autores tratan de las Parábolas de Henoc, cf Casey, *Son of Man* 99-111, Higgins, *Son of Man* 12-20 Para la estructura de 1 Henoc, véase Hooker, *Son of Man* 33-43, el contenido de la sección de las Parábolas se expone en págs 37-43, del término «el/este Hijo del hombre», su identificación con «el Elegido» y, posteriormente, con Henoc mismo, se trata en págs 43-47 La autora estudia a continuación, págs 49-56, el tratamiento de la figura humana de Daniel en 2 Esdras Estudia también otros textos sobre el hombre, como Eclo 17,2-4, Sab 9,1 4 (57)

[21] Manson, «The Son of Man in Daniel» 178, Colpe, *TWNT* VIII 420-430

[22] Cf Casey, *Son of Man* 100

Por otra parte, las «Parábolas» datan, con toda probabilidad, de la segunda mitad del siglo I d. C., pues, mientras que en Qumrán se han encontrado fragmentos arameos de las cuatro restantes secciones del Libro de Henoc, no ha aparecido ninguno de ésta. Parece así excluirse el influjo de este escrito sobre los evangelios [23].

Pero, aparte de la datación, hay que examinar también el contenido. Las «Parábolas» presentan a «este Hijo del hombre» como un ser celeste sin preexistencia terrena; aunque su aspecto es humano, en realidad es un ser escondido en la esfera divina, que deberá apa-

[23] Las Parábolas de Henoc datan de época posterior, cf Campbell, «The Origin» 147 (con Dalman, contra Charles), Fuller, *The Foundations* 37s, Casey, *Son of Man* 99, Lindars, *Jesus Son of Man* 5 No hay nada en las Parábolas de Dn 7,1-12, cf Casey 109 El argumento de que no se hayan encontrado en Qumrán no convence a Higgins (14), aunque concede la fuerza de los argumentos contra el origen precristiano de las Parábolas (20) Se pronuncian en favor de una fecha tardía Milik, Leivestad, Vermes, Perrin, ver Higgins 15 Según Hindley, la lucha entre los ángeles y los partos y medos descrita en 1 Hen 56 se refiere a los años 115-117 d C Cf Moule 416, Higgins 14, Lindars 5, Kim 19, nota 23

Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* 98, enumera las divergentes dataciones de H H Rowley (siglo II a C), O Eissfeldt (siglo I a C), J T Milik (siglo II d C) Reseña también la opinión de C H Dodd, quien señala la dificultad de determinar que la fecha de composición de las Parábolas sea anterior a la era cristiana, la dificultad de establecer el sentido real y la referencia precisa de las varias expresiones etiópicas traducidas «el Hijo del hombre» (cf Campbell, «The Origin» 147s), y el hecho de que las Parábolas pueden representar una autoridad aislada y probablemente periférica de la asociación del título ‹Hijo del hombre› con un mesías apocalíptico

Milik, *The Books of Enoch Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, propuso que las Parábolas son una composición cristiana del año 270 d C No se hicieron esperar las reacciones entre ellas, la de Fitzmyer, «Implications of the New Enoch Literature from Qumran» 332-345, que no admite el origen cristiano de las Parábolas y no excluye del todo que puedan ser anteriores a la era cristiana (344) Knibb, «The Date of the Parables of Enoch» 345s, no cree válidos los argumentos de Milik, según él, el libro de las Parábolas es de origen judío (351s), de fines del siglo I d C, escrito como reacción a los acontecimientos de 66-73 d C, pero algo más tarde, en el mismo período que 2 Baruc y 4 Esdras 3-14 (359) Mearns, «Dating the Similitudes of Enoch» 369, se inclina por datarlo al fin de la década de los 40 d C Schweizer, en cambio, «Menschensohn und eschatologischer Mensch im Fruhjudentum» 101, lo atribuye al siglo II Lindars, *Jesus Son of Man* 158, lo data a fines del siglo I o principios del II Una extensa exposición de las opiniones sobre la datación de las Parábolas, en Vogtle, *Die «Gretchenfrage»* 122-128, el autor acepta la datación de la primera mitad del siglo I d C, que favorece su tesis de la introducción pospascual de la denominación ‹el Hijo del hombre› en los dichos de Jesús (128)

recer un día en toda su gloria ante los elegidos Se sentará en el trono de Dios, participando de la gloria divina, y será el juez universal, de hombres y ángeles, vivos y muertos, destruirá a los pecadores, haciendo que desaparezca el mal, y liberará a su pueblo (el judío) Como podrá apreciarse en el estudio de los textos evangélicos, esta imagen de «el Hijo del hombre» difiere sustancialmente de la que ofrecen los evangelistas Por otra parte, las «Parábolas» identifican a Henoc con el Hijo del hombre (71,14) [24]

Tampoco los demás documentos donde aparece «el Hombre» escatológico son anteriores a la era cristiana y, por lo demás, nunca lo llaman «el Hijo del hombre» Así los Oráculos Sibilinos (mitad siglo II d C) [25], los Testamentos de los Doce Patriarcas (en su estado actual, siglos I-II d C , aunque proceden posiblemente de un documento más antiguo) y el II Baruc (= Apocalipsis sirio de Baruc, escrito en arameo en 70-90 d C) El libro IV de Esdras, por su parte, también posterior a la era cristiana, contiene la visión de «el hombre que sale del mar», en muchos aspectos cercano a «el Hijo del hombre» de las Parábolas de Henoc [26]

Descartado, pues, el influjo de estos documentos, es necesario examinar si el sentido representativo de la figura humana de Daniel se conserva de algún modo en «el Hijo del hombre» de los evangelios y, por otra parte, si, según la interpretación rabínica posterior a Daniel, la expresión tiene en ellos sentido mesiánico

SENTIDO INCLUSIVO DE «EL HIJO DEL HOMBRE»

El sentido representativo o, más bien, inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre» en los evangelios puede establecerse con facilidad el hecho de que el Hijo del hombre, es decir, el Hombre en su plenitud, se constituya por la comunicación del Espíritu de Dios, advierte que la plenitud humana que alcanza Jesús no es un privilegio único e intransferible, pues, como lo anunciaba Juan Bautista, «el que llega», Jesús, va a bautizar con Espíritu Santo, es decir, va a co-

[24] Cf Casey, *Son of Man* 102
[25] Casey, *ibid* 117, nota que en los Oraculos Sibilinos no aparece la figura del Hijo del hombre mesianico
[26] Cf *ibid* 122

municar a otros el mismo Espíritu que está en él (Mc 1,8, Mt 3,11 y Lc 3,16 «con Espíritu Santo y fuego»)

La unicidad denotada por la expresión «el Hijo del hombre» no es, por tanto, meramente individual, sino colectiva La participación del Espíritu recibido por Jesús señala que también otros hombres entran en la vía de la plenitud humana y que la denominación «el Hijo del hombre» los abarca también a ellos (sentido inclusivo o extensivo) «El Hijo del hombre» incluye, pues, en su realización completa, a Jesús, en quien reside la plenitud del Espíritu, y sucesivamente a quienes lo reciban de él La recepción del Espíritu es el umbral para entrar en la categoría humana denotada por «el Hijo del hombre», con ella empieza para cada uno el camino hacia la plenitud

El sentido inclusivo de la expresión se refleja también en el hecho de que nunca diga Jesús «Yo soy el Hijo del hombre», y nunca aparezca la frase «Dice el Hijo del hombre» Siempre se habla del Hijo del hombre en tercera persona [27] Con todo, no puede negarse que en no pocas ocasiones la expresión se refiere principal o exclusivamente a Jesús (cf Mt 16,13 27, Mc 8,38, 10,33s), pero siempre como exponente de la plenitud humana, como modelo de desarrollo humano, connotando, por tanto, un potencial sentido inclusivo o extensivo

Esta conclusión queda confirmada por lo que los evangelistas sinópticos exponen en la ya mencionada escena del paralítico (Mc 2,1-13 par) los tres unen a la denominación de «el Hijo del hombre» la mención de la «autoridad» divina, que conecta el texto con Dn 7,13-14, donde la figura «como un hijo de hombre» representa un colectivo (7,27 LXX «el pueblo santo del Altísimo») Dado el fundamento puesto antes por los evangelistas, la comunicación del Espíritu (Mc 1,8 parr «él os bautizará con Espíritu santo»), hay que afirmar que, en principio, también la denominación «el Hijo del hombre» tiene en los textos evangélicos sentido extensivo o inclusivo Por otra parte, el evangelio de Mateo se encarga de explicitarlo, al poner en boca de los testigos de la curación del paralítico

[27] Cf Kingsbury, *The Christology of Mark s Gospel* 160 «Conspicuo por su ausencia en el relato de Mc es el uso de el Hijo del hombre en conexion con el nombre propio Jesus Nunca escribe Mc Jesus el Hijo del hombre y ningun personaje del relato se dirige a Jesus llamandolo Jesus, Hijo del hombre Lo contrario sucede con los titulos Mesias Hijo de David» o «Hijo de Dios»

una alabanza a Dios por haber comunicado «a los hombres» la autoridad atribuida antes «al Hijo del hombre» (Mt 9,8).

En «el Hijo del hombre» unen así los evangelistas dos conceptos: el de Hombre por excelencia y el de pionero y prototipo de un colectivo humano que virtualmente incluye a toda la humanidad. El que es cima de la condición humana es al mismo tiempo modelo y meta para todos. No coincide enteramente, por tanto, con la figura humana de Daniel, que es un mero representante del Israel ideal o escatológico; el Hijo del hombre evangélico es ante todo Jesús, pero éste es prototipo de una humanidad nueva formada por aquellos que, al darle la adhesión y recibir el Espíritu, entran en la vía de la plenitud; quedan así englobados en el ámbito de la expresión «el Hijo del hombre» [28].

Como se ha visto, los evangelistas sinópticos, antes de usar la denominación «el Hijo del hombre», definen su contenido; luego, inspirándose en Daniel, utilizan la expresión. Evitan así todo equívoco; desde el principio se sabe lo que la expresión significa, que no es exactamente lo mismo que en el libro profético. Como en otros muchos casos, para los evangelistas el AT no es norma, sino recurso literario. Para describir la realidad de Jesús aprovechan símbolos o expresiones creadas por la tradición literaria judía, pero dándoles nuevos contenidos para adaptarlas al mensaje que quieren transmitir.

SENTIDO MESIANICO

Queda por resolver si los evangelios utilizan la expresión en sen-

[28] Cf Schweizer, «Der Menschenshon» 208s, Manson, «The Son of Man in Daniel» 190s «Cuando estudiamos el uso del término "Hijo del hombre" en los dichos de Jesús, deberíamos estar preparados para encontrar que puede representar una comunidad comparable al "pueblo de los santos del Altísimo" en Dn 7 y también que esta entidad corporativa está encarnada por excelencia en Jesús mismo, de modo que sus seguidores, que junto con él constituyen el Hijo del hombre como grupo, pueden ser considerados como extensiones de su personalidad», M Black, «The Son of Man Problem» 318, Hooker, *Son of Man* 90, 99, Gaston, *No Stone on Another* 381-393 Puede decirse que se conserva el sentido inclusivo o representativo, pero que los representados no son ya los miembros del Israel fiel, sino los nuevos «santos» o consagrados por el Altísimo, aquellos que reciben el Espíritu de Jesús, pertenecientes a todos los pueblos, ellos constituyen la nueva humanidad

tido mesiánico. Ante todo hay que tener en cuenta que el mesianismo de Jesús ha quedado definido en los evangelios sinópticos por la voz del cielo que siguió a la bajada del Espíritu después de su bautismo (Mc 1,10 parr.). Jesús es el Mesías Hijo de Dios («Tú eres mi Hijo», cf. Sal 2,7), pero también el Hijo amado («el amado»), con alusión a Isaac, cuya muerte es aceptada por su padre Abrahán (cf. Gn 22,2), y aquel en quien el Padre se complace («en ti he puesto mi favor»), aludiendo al Servidor de Yahvé, del que se dijo que daba su vida por todos los hombres (Is 49,6; 53,4ss) [29]. De este modo, los evangelistas han prevenido toda falsa interpretación mesiánica nacionalista y triunfal que pudiera surgir al aplicar a Jesús la denominación «el Hijo del hombre» inspirada en Daniel. Puede decirse por anticipado que, en el caso de Jesús, el contenido de dicha denominación va a rebasar lo expresado en el texto profético y a corregir varios de sus aspectos.

En la convicción ordinaria, además, el Mesías era una figura única e individual. «El Hijo del hombre», en cambio, como se ha visto, no designa solamente a la persona de Jesús, sino que, generalmente, incluye a los que de él han recibido el Espíritu o, en ciertos casos, propone a Jesús como modelo de humanidad. Por tanto, si Jesús es el Mesías (el Ungido por el Espíritu), también sus seguidores, que comparten su unción, participan de su mesianismo. Jesús no aparece así como el salvador único e individual, sino como el que inicia y hace posible la liberación y salvación del género humano, que ha de ser continuada por los suyos.

Los evangelistas proponen, pues, un mesianismo colectivo o, dicho de otra manera, una colaboración de los hombres en la misión mesiánica. Esta se describe bajo la figura de un éxodo (Mc 1,2-3), abarcando, por tanto, desde la liberación de los oprimidos hasta la perspectiva de una tierra prometida [30]. En esa línea ha de desarrollarse la labor de quienes participan del mesianismo de Jesús. La meta es la maduración y plenitud de vida (salvación) de la humanidad, formando una sociedad justa, solidaria y feliz (la tierra prometida, el reino de Dios).

Implícitamente, por tanto, dada su conexión con la escena del bautismo de Jesús, la expresión «el Hijo del hombre» incluye un sen-

[29] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 89-91

[30] *Ibid* 63-65

tido mesiánico, pero hay que determinar si los evangelistas pretenden darle este sentido cada vez que utilizan la expresión.

Hay que distinguir entre los sinópticos y Jn. Si se examinan los textos de los evangelios sinópticos, puede decirse que en los tres la conexión entre el Hijo del hombre y el Mesías no aparece hasta que la explicita Jesús, a propósito de la declaración mesiánica de Pedro (Mt 16,13.15.16, Mc 8,29.31, Lc 9,20.22); en los textos anteriores a este episodio no está puesta en evidencia. Por lo que aparece en estos evangelios, la gente de Galilea no asociaba la figura humana de Daniel con la expectación mesiánica.

En Jn, en cambio, la mesianidad del Hijo del hombre es manifiesta ya en el primer dicho (1,51), pues, como se expondrá detalladamente en el comentario a ese texto, la afirmación de Jesús se contrapone a la declaración mesiánica de tinte nacionalista propuesta por Natanael (1,49: «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres rey de Israel») [31]. Para Juan, al contrario que para los sinópticos, el carácter mesiánico de la figura humana de Daniel era persuasión común en el pueblo (cf. 12,34).

SIGNIFICADO DE LA EXPRESION EN LOS EVANGELIOS

De lo expuesto hasta ahora se concluye que la expresión «el Hijo del hombre» significa «el Hombre» en su plenitud y que designa al que, por estar dotado del Espíritu de Dios y poseer por ello la condición divina, ha alcanzado la cima de la condición humana. «El Hijo del hombre» representa el término, la meta de la creación, el hombre totalmente acabado, designándolo a partir de su origen y condición humanos; está en correlación con la expresión «el Hijo de Dios» (Mc 1,11: «Tú eres mi Hijo»; 8,38: «su Padre»), que designa al mismo hombre a partir de su origen y condición divinos, es decir, de la comunicación del Espíritu. En uno y otro caso, se trata del Hombre-Dios, el modelo de plenitud humana; tal es la calidad del Mesías. La traducción más apropiada de la expresión «el Hijo del hombre», extraña al genio de nuestra lengua, es «el Hombre», escrito con mayúscula [32].

[31] Véase cap. V, págs. 160-165.

[32] Así, W. F. Albright y C. S. Mann, *Matthew. Introduction, translation and notes* (The Anchor Bible 26) Nueva York 1971; C. S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), Nueva York 1986; J. Mateos-L. Alonso Schökel, *Nuevo Testamento*, Madrid 1987.

Jesús realiza el ideal humano, abierto a todo hombre, y a él deben aspirar sus seguidores. Las virtualidades de este ideal de hombre se exponen narrativamente en la actividad y los dichos de Jesús.

Según los contextos en que se utilice, la denominación «el Hijo del hombre» tiene unas veces carácter extensivo, englobante, incluyendo a Jesús y a sus seguidores, o carácter de modelo, invitante, designando a Jesús en cuanto meta del desarrollo humano.

EN LOS EVANGELIOS APOCRIFOS

Una vez alcanzadas estas conclusiones sobre el significado de la expresión «el Hijo del hombre» en los evangelios canónicos, pueden examinarse algunos textos de los evangelios apócrifos que las confirman.

En el evangelio de Tomás (hacia el 150 d. C.), núm. 106, se lee este dicho de Jesús: «Cuando hagáis de los dos uno, llegaréis a ser hijos del hombre; y si decís, "Monte, quítate de ahí", se quitará».

En este texto se propone como ideal del hombre llegar a ser «hijo del hombre», equivalente a hombre perfecto. El sentido de «hacer de los dos uno» se explica en el logion 71:

«Cuando Eva se encontraba todavía en Adán, la muerte no existía. Al separarse de él, la muerte empezó a existir. Si ella entra nuevamente en él y él la toma en sí, la muerte desaparecerá».

A pesar de lo extraño de la idea gnóstica, esta unidad de Adán y Eva indica ciertamente la plenitud humana.

En el evangelio de Felipe (siglo III), núm. 120, se lee lo siguiente:

«Existe el Hijo del hombre y existe el hijo del Hijo del hombre. El Señor es el Hijo del hombre, y el hijo del Hijo del hombre es aquel que ha sido creado por medio del Hijo del hombre. El Hijo del hombre ha recibido de Dios el poder de crear y puede engendrar.»

Los hijos del Hijo del hombre son, por tanto, los que han sido creados por él o engendrados por él. El Hijo del hombre puede crear al hombre, es decir, llevar a término su creación, haciéndolo hijo del hombre como él. Pero este crear o dar remate a la creación equivale a engendrar, por consistir en una comunicación de vida, vida que, como se explica en el núm. 30, es el Espíritu:

«Cuantos son engendrados en el mundo, lo son de modo natural;

los otros, en cambio, mediante el Espíritu. Los engendrados por él gritan desde allí (desde el mundo) al Hombre para alimentarse de la promesa de arriba (el Espíritu).»

«El Hombre» de este texto equivale a «el Hijo del hombre» del párrafo 120. La interpretación decisiva la da el núm. 28:

«Los hijos del Hombre celeste son más numerosos que los del hombre terreno. Si los hijos de Adán son numerosos, aunque sean mortales, cuánto más los hijos del Hombre perfecto, que no mueren, sino que son engendrados continuamente.»

Aquí aparece claramente la equivalencia entre «el Hombre celeste» (cf. Jn 3,13; 1 Cor 15,47-49) y el Hombre perfecto, que tiene hijos, atribuidos en los núms. 47-49 y 120 al Hijo del hombre y en el núm. 30 al Hombre.

Estos datos de los apócrifos confirman las conclusiones avanzadas en este estudio. En el evangelio de Felipe, como en el de Tomás, el Hijo del hombre es el Hombre perfecto, el que posee la plenitud humana, en la cual entra un elemento divino («el Hombre celeste», cf. 1 Cor 15,47-49). Uno y otro acentúan, además, el sentido extensivo de la denominación «el Hijo del hombre» (Tomás núm. 106), que se aplica a todos aquellos en los que el Hijo del hombre ha llevado a término la creación mediante la infusión del Espíritu (Felipe números 120, 30).

ETAPAS EN LA EXISTENCIA DEL HIJO DEL HOMBRE

En los evangelios sinópticos, los dichos en que aparece la expresión «el Hijo del hombre» son de tres clases: dos de ellas se refieren a dos estadios de existencia, uno terreno y otro posterreno, en cada uno de los cuales se asignan «al Hijo del hombre» determinados atributos. La tercera clase de dichos describe el tránsito de un estadio a otro, abarcando la entrega, muerte y resurrección del Hijo del hombre [33]. En estos textos no se asigna al Hijo del hombre atributo alguno.

Esta clasificación de los dichos orienta ya en cierto modo la investigación sobre el sentido de la expresión en los sinópticos. Para ellos, Jesús es el Hijo del hombre ya en su vida terrena, pero, al atra-

[33] Véase Kim, *Son of Man* 7.

vesar la frontera señalada por la muerte-resurrección, su figura adquiere nuevos rasgos. Aparece así la coherencia de las tres clases de dichos en los evangelios.

USO DE LA EXPRESION EN CADA EVANGELISTA

En Marcos

En el evangelio de Marcos se encuentran trece textos que mencionan al Hijo del hombre. De ellos, tres se encuadran en la primera etapa, la de su existencia terrena (2,10.28; 10,45), siete se refieren al tránsito, entrega-muerte-resurrección (8,31; 9,9.12.31; 10,33; 14,21.41) y otros tres a la etapa posterrena, mencionando siempre una llegada (8,38; 13,26; 14,62).

Es importante determinar a quién van dirigidos los dichos sobre «el Hijo del hombre» en este evangelio. El primero (2,10), situado en el episodio del paralítico, lo pronuncia Jesús ante los judíos presentes en la casa de Cafarnaún. El segundo (2,28), que tiene que ver con la Ley, va dirigido a los fariseos. Los que siguen, a partir de 8,31 (primera predicción de la muerte-resurrección) hasta 14,41 (Getsemaní) tienen como destinatarios a seguidores de Jesús, casi siempre (excepto 8,38) al grupo de los discípulos (los Doce) o a algunos de ellos. El último dicho (14,62) lo pronuncia Jesús ante el tribunal judío que lo juzga.

Esta diferencia de auditorio se explica si se tiene en cuenta que, en el primer período de su actividad, Jesús se presenta ante el pueblo como profeta (6,4). Su calidad de Mesías no la reconocen los discípulos hasta la declaración de Pedro (8,29), y es entonces cuando Jesús identifica al Mesías con el Hijo del hombre (8,31). A partir de este momento, en que la expresión ha adquirido sentido mesiánico, la utiliza sólo ante los suyos para inculcarles la nueva idea de Mesías. Las multitudes aclaman a Jesús como mesías davídico con ocasión de su entrada en Jerusalén (11,9-10). Por eso, cuando responde a la pregunta del sumo sacerdote afirmando abiertamente su mesianidad ante el tribunal judío, Jesús evita todo equívoco e identifica al Mesías con el Hijo del hombre, con clara alusión a Daniel, lo que es, al mismo tiempo, una seria advertencia a sus jueces.

Se desprende de esto que, según Mc, no era común en Galilea la interpretación mesiánica de la figura humana de Daniel; de ahí que el primer dicho (2,10) sobre el Hijo del hombre, pronunciado ante gente de Cafarnaún, antes tan deseosa de hacer de Jesús un líder (1,33.35-38), no provoque entusiasmo mesiánico, sino sólo admiración por lo que ha hecho (2,12). El dicho sobre la Ley (2,28), pronunciado ante los fariseos, tampoco suscita en éstos la idea de un mesianismo, sino solamente una fuerte oposición, expresada en el episodio que sigue (3,1-7a): no toleran que se afirme la caducidad y la superación de la Ley. En estos dos casos, «el Hijo del hombre» no puede ser interpretado por los oyentes más que como el representante del Israel definitivo, siguiendo el conocido texto de Daniel.

En Mateo

Como en Mc, los dichos sobre el Hijo del hombre se clasifican en Mt en tres grupos: los que se refieren a su existencia terrena (ocho: 8,19-20; 9,6; 11,18-19; 12,8.32; 13,37-38; 16,13; 20,28), los que tratan de su tránsito, es decir, de su entrega, muerte y resurrección (ocho: 12,40; 17,9.12.22; 20,18-19; 26,2.24.45), y los que se refieren a su existencia posterrena (once: 10,23; 13,40-43; 16,27-28; 19,28-29; 24,26-28.29-31.37.39.44; 25,31; 26,64) [34].

Antes de la declaración mesiánica de Pedro, que precisa el papel del Hijo del hombre en la historia de Israel, identificándolo con el Mesías (16,16), Jesús usa la denominación «el Hijo del hombre» dirigiéndose a letrados y fariseos (8,19.20; 12,8.32.40), a la multitud (9,6; 11,18-19) o a los discípulos (10,23; 13,37-38; 16,13). Después de la declaración mesiánica, solamente a todos o parte de los discí-

[34] Según Luz, «The Son of Man in Matthew» 3-21, para los lectores de Mt, la expresión «el Hijo del hombre» era parte del lenguaje propio cristiano; Mt usó los dichos sobre el Hijo del hombre para reforzar la incomprensión de los judíos respecto a Jesús. Con esos dichos Jesús enseña a sus discípulos sobre su historia y destino, de modo que ellos (y el lector) no conocen solamente el camino y la futura exaltación de Jesús, sino también la profundidad real de la catástrofe en que va a caer Israel por rechazar a Jesús el Hijo del hombre. Cf. Drewermann, *Das Matthäusevangelium I, Mt 1,1-7,29*, que ofrece una interpretación bíblica en términos de psicología profunda; en la introducción, entre otros temas, trata del Hijo del hombre que llega y de la historia del mundo como historia de la salvación.

pulos. Como en Mc, la pronuncia, por último, ante el tribunal que lo juzga (26,64).

En Lucas

Como en Mc y Mt, hay en Lc tres clases de dichos sobre el Hijo del hombre: los que se refieren a su existencia terrena (ocho textos: 5,24; 6,5.22; 7,34; 9,56.58; 12,10; 19,10), los que hablan de su entrega, muerte y resurrección (siete: 9,22.44; 11,30; 18,31; 22,22.48; 24,7) y, finalmente, los que se refieren a su existencia posterrena, desde la que despliega alguna actividad en relación con la esfera humana (once: 9,26; 12,8.9.40; 17,22.24.26.30; 21,27.36; 22,69) [35].

Antes de la declaración mesiánica de Pedro (9,20), usa Jesús la denominación ante la multitud (5,24; 7,33-34), fariseos y letrados (5,24; 6,5) o discípulos (6,22). Después de la declaración mesiánica, y a diferencia de Mc y Mt, no sólo la pronuncia ante los discípulos o los Doce (9,22.26.44.55-56; 12,8-9.10.40; 17,22.24.26.30; 18,8.18.31-33; 21,27.36; 22,22.47-48), sino también ante un aspirante a seguirlo (9,58), ante la multitud (11,29-30), ante Zaqueo y la gente (19,10). En este evangelio, Jesús va rectificando la idea mesiánica tanto en los discípulos como en la gente. Como en Mc y Mt, identifica al Mesías con el Hijo del hombre ante el tribunal judío (22,69) y, en un texto peculiar de Lc, aparece la denominación en las palabras de Jesús citadas por los dos hombres que se presentan a las mujeres en el sepulcro vacío (24,7).

En Juan

A diferencia de los sinópticos, el evangelio de Juan no considera tres etapas en la existencia del Hijo del hombre. Los dichos sobre él

[35] Para Kingsbury, «Observations on "The Son of man" in the Gospel according to Luke» 283-290, aunque en Lc «el Hijo del hombre» no es un título de majestad, sí resalta como término técnico; al designarse así, Jesús se refiere a él mismo como «el ser humano» que, aunque actúa con autoridad divina, es rechazado por Israel y los paganos, pero es reivindicado y exaltado por Dios (ahora en la resurrección y ascensión; más tarde, en la parusía); en Lc, «el Hijo del hombre» subraya los rasgos gemelos de rechazo y reivindicación.

miran todos a la muerte de Jesús en la cruz, considerada la manifestación máxima y definitiva de la gloria/amor de Dios. En este evangelio Jesús no anuncia abiertamente la ruina del sistema judío, ni se describe un estado posterreno del Hijo del hombre o una llegada suya.

La expresión aparece en Jn once veces: 1,51; 3,13.14; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34 (dos menciones); 13,31, en dichos dirigidos a discípulos (1,51; 6,62; 13,31), sin auditorio determinado (3,13.14), al ciego curado (9,35) o a los dirigentes o multitud judía (6,27.53; 8,28). Es el único evangelio donde se encuentra en boca de alguien diferente de Jesús (12,34, la multitud) y donde aparece la forma no articulada (5,27: «hijo de hombre»), también aplicada a Jesús.

CAPITULO II

EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS. EL HIJO DEL HOMBRE EN SU EXISTENCIA TERRENA

Entre los pasajes de los sinópticos que conciernen a la existencia terrena del Hijo del hombre algunos están en paralelo en los tres evangelios (Mc, Mt y Lc), otros, en dos de ellos (Mc y Mt o Mt y Lc) y algunos son propios de un evangelista (Mt o Lc).

I. PASAJES PARALELOS EN LOS TRES SINOPTICOS

Los pasajes paralelos en los tres sinópticos son solamente dos: el primero caracteriza la actividad del Hijo del hombre (Mc 2,10; Mt 9,6; Lc 5,24); el segundo expresa su libertad (Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,5).

1. *La actividad del Hijo del hombre*

Mc 2,10

El dicho de Jesús se sitúa en la perícopa del paralítico (2,1-13). Esta figura simboliza en Mc a la humanidad pagana (= pecadora según el concepto judío), que consigue abrirse paso hasta Jesús a pesar del monopolio que pretenden ejercer los judíos sobre él. De hecho, Jesús se encuentra en «la casa» de Israel, bloqueada por la multitud judía (2,1-2) [1].

[1] Para el sentido en Mc de las expresiones «en casa, a casa» (*en oikô / eis oikon*) como «casa de Israel», véase Mateos, *Los Doce* §§ 222-249.

La humanidad pagana está representada por dos personajes, uno colectivo, los cuatro portadores (el número cuatro indica la universalidad), y el paralítico. Los primeros, que no se arredran ante dificultad alguna, representan a la humanidad pagana en su deseo de salvación; el segundo, figura postrada, inmóvil y muda, a la misma humanidad en su necesidad de salvación [2].

Ante la fe mostrada por esa humanidad, Jesús dice al paralítico (v. 5): «Hijo, se te cancelan tus pecados», y, al notar la oposición interior que levantan sus palabras (v. 7), la desafía·

«(10) "Pues para que veáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad para cancelar pecados en la tierra " —le dice al paralítico. (11) "Levántate, carga con tu camilla y echa a andar" »

Como ya se ha expuesto, la mención de la «autoridad» (gr. *exousía*) universal («en la tierra») que se atribuye a «el Hijo del hombre», alude a Dn 7,14: «le dieron autoridad (*exousía*) [a la figura humana]: todas las naciones de la tierra según sus razas y toda su gloria le servirán [3].

Pero, respecto al libro de Daniel, el pasaje de Marcos da un nuevo sentido a la «autoridad»: la figura del paralítico representa a toda la humanidad no judía, pero la «autoridad» no se ejerce sobre ella con el dominio, sino borrando el pasado pecador que la paraliza y comunicándole vida.

Cambia con esto el concepto de Dios: en vez del Dios soberano y dominador del universo, que concede a la figura humana de Daniel soberanía y dominio sobre los otros pueblos, se revela el Dios-amor, que otorga al Hijo del hombre la capacidad de comunicar vida a todos los hombres. Dios comparte su autoridad con el

[2] Cf Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* 204s

[3] Además de los citados en cap I, nota 9, también Farrer, *A Study in St Mark* 267-75, relaciona este pasaje con Dn 7 De modo parecido, Taylor, *Marcos* 219, Lindars, «The New Look» 437 Casey, *Son of Man* 160s, se opone a Farrer y no admite esa relación, cf Higgins, *Son of Man* 24s Moule, *Neglected* 414, cita a Leivestad, «Exit» y Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianty*, quienes sostienen, con la escuela inglesa, que el uso apocalíptico, ejemplificado por las Parábolas de Henoc, no es necesariamente un buen guía para el de los evangelios sinópticos, cuyo antecedente próximo es más bien Dn 7

hombre en el papel más propio y exclusivo suyo, que no es el de soberano, sino el de dador de vida [4].

Antes del dicho de Jesús, la reacción interior de los oyentes imbuidos de la doctrina de los letrados había sido extrema: acusaban a Jesús de blasfemia por usurpar una prerrogativa divina (2,7: «¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados más que Dios solo?») [5]. La comunicación de vida al paralítico muestra que no había

[4] «Cancelar los pecados» (Mc 2,5) era el fruto del «bautismo en señal de enmienda», proclamado por Juan Bautista (1,4), condición para «ser bautizado con Espíritu Santo» (1,8) La curación del paralítico (comunicación de vida) expresa, por tanto, la comunicación del Espíritu, que requería como condición el perdón de los pecados Hooker, *Son of Man* 84 si Jesús afirma tener autoridad para perdonar pecados es porque participa de la prerrogativa divina, aunque reclama esta autoridad para sí mismo como Hijo del hombre, 89-91 perdón y curación no son aquí dos actos distintos, sino diferentes aspectos de una misma cosa la total restauración del hombre paralizado, parece que el término «el Hijo del hombre» está hasta cierto punto ligado con la comunidad la autoridad de Jesús como Hijo del hombre se extiende a sus seguidores, 93 el Hijo del hombre es al mismo tiempo una figura corporativa e individual Cf R H Gundry, *Mark* 145 Por el contrario, Colpe, *TWNT* VIII 433, traduce al sentido 2,10 «No sólo Dios puede perdonar, sino [como sucede] conmigo, Jesús, también un hombre», al usar el término «hombre», Jesús no generaliza Para Lindars, *Jesus Son of Man* 176-177, Jesús se consideraba un portavoz de Dios en su propia generación, comparable al profeta Jonás o a su contemporáneo Juan Bautista Según él, Jesús no pretende más que lo que pudiera pretender cualquier otro individuo con poder para curar Toda la interpretación de Lindars depende de su concepto de «el Hijo del hombre» como «ser humano» sin más (102) De modo parecido, Casey, *Son of Man* 228, Gnilka, *Markus* 101 Higgins, *Son of Man* 24s, duda entre la opinión de Vermes, que considera la sustitución de «yo» por «el Hijo del hombre» una expresión de modestia, o bien en el sentido de «incluso un hombre» o «aunque soy un hombre» Leivestad, «Exit» 258s, ve en la expresión «el Hijo del hombre» un juego entre la autodesignación y el sentido general (cf Mt 9,8) Estos autores no tienen en cuenta la calidad de Jesús expuesta por Mc en la escena del bautismo ni, en la mayor parte de los casos, el sentido extensivo de la expresión «el Hijo del hombre» Cf Mann, *Mark* 225 «Suponer, con un considerable número de estudiosos, que el término es un malentendido por "un hombre" es no dar respuesta a las acusaciones de los oponentes de Jesús y reconocer que no la hay (unanswered and unanswerable) »

[5] En esta perícopa, la figura de los letrados «sentados» (asentados/instalados) representa el influjo de la doctrina oficial sobre el pensamiento de los oyentes de Jesús De ahí que el razonamiento contrario a Jesús sea meramente interior, sin expresión verbal, y que no se hable de la reacción de los letrados ante la curación del paralítico, no se les mencione cuando todos admiran la obra de Jesús ni se diga que salen de la casa, Mc indica así que no son personajes reales, cf Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* 199, 208-210, Mateos, «Algunas notas» IV, 64s

usurpación del papel divino, sino que la actuación del Hijo del hombre es la de Dios mismo [6]

Se insinúa con esto la condición divina del Hijo del hombre, que el lector de Mc ya conoce por la escena del bautismo y que tiene su origen en la posesión del Espíritu [7] De éste dimana la autoridad divina que hace al Hijo del hombre capaz de ofrecer a la humanidad entera un nuevo principio vital (el mismo Espíritu), cancelando el pasado pecador del hombre, que bloquea su desarrollo, dándole libertad y abriéndole el camino de la plenitud [8].

Hay que tener en cuenta que el paralítico es una figura-límite· no quiere significar Mc que toda la humanidad esté de hecho en condición tan desesperada, sino que la salvación que trae Jesús puede alcanzar a todos, incluso a aquellos cuya situación personal parece incapacitarlos para ella

Se observa desde el primer momento que Mc, aunque toma pie del pasaje de Daniel, no se atiene a su sentido, sino que lo rebasa y lo corrige. Lo rebasa, porque nunca se había atribuido a la figura humana de Daniel, ni aun interpretada en sentido mesiánico, la po-

[6] Debido a la difícil construcción de 2,10, algunos autores han considerado este versículo un paréntesis introducido por el evangelista y dirigido a los lectores del evangelio, a los cuales se referiría la segunda persona del plural «para que sepáis» (o, con *hina* imperativo, «sabed»), en tal caso, la expresión «el Hijo del hombre» no estaría en boca de Jesús, sino que pertenecería a Mc, así Boobyer, «Mark II 10a» 115-120, Cranfield, *Mark* 100, Ceroke, «Is Mk 2 10 a Saying of Jesus? 380 La misma opinión sigue Fitzmyer, *Lucas* II 512s, cf I 352 y II 523 En tal caso podría preguntarse con Mann, *Mark* 225s, por qué Mateo y Lucas, de los que suele decirse que mejoran el estilo de Mc, dejaron el texto como lo encontraron, y si Marcos mismo fue un redactor y sintetizó fuentes, resulta extraño que no intentase eliminar las ambigüedades Por lo demás, la única explicación que encaja con todos los datos es que Jesús actuó como lo hizo precisamente para que los hombres supieran que el Hijo del hombre tiene autoridad para perdonar el Hijo del hombre es presentado por los tres sinópticos actuando como el vicegerente de Dios

[7] Taylor, *Marcos* 219, considera el sentido corporativo Gundry, *Mark* 114 «el Hijo del hombre» designa a Jesús como ser humano, en pág 118 nota que es la primera vez que Mc emplea la expresión, pero que no la explica, cf pág 119 En cuanto a la autoridad del Hijo del hombre, supone que para Mc este atributo de Jesús indica la plena autoridad que está destinado a ejercer tras su muerte y resurrección (pág 102)

[8] En la predicación de Juan Bautista, «los pecados» son las injusticias contra el prójimo Para Jesús, pecado es lo que se opone o impide la plenitud humana, propia o ajena, es decir, lo que «ofende» a Dios es que el hombre renuncie a sus posibilidades de crecimiento personal y cercene su desarrollo

testad de perdonar pecados, tomando el puesto de Dios [9]. Lo corrige, porque los paganos no van a estar sometidos a un pueblo elegido por Dios, sino invitados a formar parte de la nueva humanidad.

Mt 9,6

El episodio del paralítico (Mt 9,2-8) tiene sustancialmente en Mt el mismo sentido que en Mc, aunque omitiendo o modificando detalles, en función de su plan teológico.

De hecho, a diferencia de Mc, en la teología de Mt el Israel definitivo integra a los paganos [10]. Por eso, en relación a Mc, Mt omite en este episodio la mención de la «casa» donde está Jesús, figura de «la casa de Israel» (Mc 2,1), para no contraponerla a la casa del paralítico (Mc 2,11, Mt 9,6); omite también la mención de «cuatro portadores» (universalidad, expresada antes por Mt en 8,20). El paralítico no es en Mt figura particular del mundo pagano, sino de la humanidad judía o pagana sin distinción; omite, asimismo, Mt el esfuerzo de los portadores para acercarse a Jesús, bloqueado por el público judío (Mc 2,4), pues, para este evangelista, Israel no debería constituir un obstáculo para el acceso a Jesús.

El dicho sobre el Hijo del hombre es prácticamente igual en Mt 9,6 y Mc 2,10:

«para que veáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para cancelar pecados .»

El sentido es el mismo que en Mc [11]: la expresión «el Hijo del

[9] Según Hooker, *Son of Man* 90, en el pensamiento judío ni siquiera el Mesías podía atribuirse semejante autoridad, el Hijo del hombre, en cambio, ha sido investido con la autoridad de Dios mismo, cf Gnilka, *Markus* 100 Mann, *Mark* 226, afirma «Ciertamente no hay fundamento en fuentes supuestamente conocidas para atribuir al Mesías esperado la función de perdonar pecados » Gundry, *Mark* 119, cree que la autoridad para perdonar pecados cuadra con la recepción de soberanía, gloria y reino por parte de la figura humana de Daniel

[10] Cf Trilling, *El verdadero Israel Estudio de la teología de Mateo*, Mateos, *Los Doce* nota 159

[11] A propósito de la acusación de blasfemia, Fabris, *Matteo* 214, cree que, teniendo en cuenta los textos de Lv 4,20 26 31 35, 5,6 10 13 16 18, etc (el sacerdote hará el sacrificio por los pecados), de Ez 34,6-7, Is 43,25 (Dios promete el perdón) y de Sal 25,18, 32,1-5, 103,3 (es Dios quien concede el perdón), es comprensible la reacción de los letrados

hombre» alude a Dn 7,13, pero precisando que su misión respecto a la humanidad consiste en comunicarle vida, librándola con ello del pasado de injusticia que la paraliza e impide su desarrollo.

Lo peculiar en Mt es su insistencia en el sentido inclusivo de «el Hijo del hombre», explicitado por el comentario de los presentes: «glorificaban a Dios que ha dado semejante autoridad a los hombres» (9,8); los testigos del hecho, que conocen el texto de Daniel, entienden el sentido inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre» y afirman que Dios da a «los hombres», es decir, a los miembros del nuevo Israel, la misma autoridad reivindicada antes por Jesús [12]. Subraya así Mt la corresponsabilidad de los seguidores de Jesús en la obra de salvación. Esta no es labor de Jesús solo, sino también de todos los que quieran seguirlo.

De hecho, los discípulos participan de la «autoridad» de Jesús para continuar su labor en favor de los hombres, pues la «autoridad» se deriva de la presencia del Espíritu en Jesús y, por su medio, en sus seguidores (Mt 3,11: «él os va a bautizar con Espíritu Santo y fuego»). Es una nueva expresión del mesianismo compartido que aparece desde la escena del bautismo.

[12] Gomá, *Mateo* I 482s, relaciona «el Hijo del hombre» con Dn 7,13, el plural «hombres» demuestra el carácter colectivo de la expresión «el Hijo del hombre», en paralelo con la figura humana de Daniel. Schniewind, *Matteo, ad loc* cuando concede al paralítico la remisión de los pecados, Jesús habla como Dios mismo (cf. Is 43,25), cf. Trilling, *Mateo* I 201. Fabris, *Mateo* 215 nota 2, interpreta «los hombres» como la comunidad creyente y señala el carácter representativo de la figura humana de Dn 7,13.27. Kim, *Son of Man* 2, conforme a la tesis de su obra, estima que en Mc 2,10 «el Hijo de hombre», que muestra una autoridad divina, está por «el Hijo de Dios», sin distinguir el matiz propio de la primera expresión. Gundry, *Matthew* 164s, relaciona a Jesús como «el Hijo del hombre» con Dn 7,13s. El término «los hombres» se refiere a los discípulos de Jesús, que en Mt reciben la autoridad para perdonar pecados, cf. 16,19, 18,18. Así también Guijarro, *Mateo* 76.

Según Schmid, *Mateo* 247 la frase «el pueblo alababa a Dios por haber dado tal poder a los hombres», hace referencia, no al poder de perdonar los pecados (v. 6), que Jesús reclama como suyo, sino sólo a la curación, que interpreta en sentido meramente físico. No tiene en cuenta Schmid que el término «autoridad» está explícitamente referido en el texto al perdón de los pecados. Bonnard, *Mateo* 199ss, opina que «el Hijo del hombre» podría reemplazarse perfectamente por el pronombre «yo», la expresión «a los hombres» podría aludir a los ministerios eclesiásticos de los años ochenta. Siguiendo a Colpe, *TWNT* VIII 408, señala la posibilidad de que la expresión «los hombres» sea una mala traducción griega del arameo «hijo de hombre». No consideran estos autores el sentido extensivo que adquiere la expresión por la alusión a Dn 7.

Como en Mc, el estado del paralítico refleja una situación límite; se indica de este modo que la salvación que trae Jesús puede alcanzar a todos, incluso a aquellos individuos que se encuentran en un estado al parecer sin esperanza.

Lc 5,24

El texto de Lc 5,24, primera vez que Lc consigna la expresión «el Hijo del hombre», se encuentra, como en Mc, en la perícopa del paralítico (Lc 5,17-26). Baste notar las diferencias del texto lucano respecto a los de Mc y Mt, exponiendo en lo posible la razón de estas diferencias.

El texto de la perícopa de Lc está más cerca del de Mc que del de Mt. Sin embargo, Lc no conserva la mención de la casa donde estaba Jesús (Mc 2,1), figura de «la casa de Israel»; Jesús está enseñando, y durante su enseñanza está presente un grupo de fariseos y legistas llegados incluso de la capital. Lc subraya la fuerza divina que estaba en Jesús y le permitía curar (5,17) [13].

Señala Lc la llegada del paralítico llevado por unos hombres cuyo número, al igual que Mt, no precisa (Mc 2,3: «cuatro») Sigue a Mc en la mención del obstáculo que representa la multitud judía para el acceso a Jesús y el esfuerzo de los portadores hasta conseguirlo. Para Lc, como para Mc, Israel no es medio, sino impedimento para que el resto de la humanidad encuentre a Jesús. De hecho Lc, siguiendo a Mc y a diferencia de Mt, distingue dos grupos en la comunidad cristiana: el primero está formado por los discípulos que proceden del judaísmo, representados por los Doce (6,13-15); el segundo, por los seguidores de Jesús de otra procedencia, representados por los Setenta (10,1). Para éstos, el acceso a Jesús es directo, sin mediación de los Doce, y son llamados y enviados por Jesús mismo a una misión independiente de la de los Doce (9,1-6) y en todo paralela a ella (10,1-12) [14].

En el resto de la perícopa, las pequeñas variaciones que intro-

[13] Existe una relación entre *exousia*, «autoridad», y *dynamis*, «fuerza» *exousia* es la capacidad personal de comunicar vida, *dynamis* la actuación de la capacidad, la vida que se comunica, cf Fitzmyer, *Lucas* II 523

[14] Cf Marshall, *Luke* 412-414

duce Lc respecto a Mc no inciden apreciablemente sobre el sentido. El orden de las palabras en la frase central es el mismo que en Mt·

«Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para cancelar pecados »

La interpretación del pasaje es, por tanto, igual que en los otros dos sinópticos [15].

2 *La libertad del Hijo del hombre*

Mc 2,28

En Mc, el dicho de Jesús se encuentra en el colofón de una discusión con los fariseos, que reprochaban a los discípulos arrancar espigas en sábado [16]. Dice así:

«(27) "No existió el hombre por el precepto, sino el precepto por el hombre, (28) luego señor es el Hijo del hombre también del precepto"» [17]

El dicho tiene dos miembros en paralelo: el primero establece cuál debía haber sido en la antigua alianza el papel de la Ley mosaica: servir de ayuda al hombre, de ningún modo esclavizarlo [18]; el segundo miembro expresa que para el Israel definitivo, sentido en que los fariseos pueden interpretar la expresión «el Hijo del hombre»

[15] Bock, «The Son of Man in Luke 5,24» 109-121, opina que en este pasaje «el Hijo del hombre› puede referirse a Jesús como hombre representativo llamado por Dios para ejercer autoridad sobre el pecado Marshall, *Luke* 216, admite la relación con Dn 7, Fitzmyer, *Lucas* II 524, nota que, si el texto alude a Dn 7, el reino que se promete a «los santos del Altísimo» (Dn 7,18) adquiere un matiz muy peculiar, al proyectarse sobre el horizonte del perdón de los pecados

[16] La maraña de teorías contradictorias respecto a los estadios de la tradición en la perícopa 2,23-28 puede verse en Gundry, *Mark* 148, donde expone ocho diferentes propuestas principales más otras parciales

[17] Para el significado de *sabbaton* como «precepto», véase Mateos, «*Sabbata, sabbaton*» 19-31

[18] Recuérdese el dicho rabínico (Mekhilta Ex 34 14 [109b]) «El sábado se os da a vosotros y no vosotros al sábado», con referencia a Israel como principal beneficiario de la institución del sábado

(Dn 7,13ss), y más ampliamente, para la nueva humanidad o reino de Dios, el régimen de la Ley está superado [19].

El texto afirma que la actividad del Hijo del hombre no está sujeta a prescripciones externas. Esta autonomía y libertad de acción, nueva expresión de la «autoridad» divina [20], tiene su raíz en el Espíritu, que lo sitúa en la esfera de Dios. El Hijo del hombre actúa así a partir de su interioridad, no guiado por una Ley religiosa, aunque sea la promulgada por Moisés. Es más, no sólo no puede estar supeditada su actividad a normas externas, sino que el bien del hombre, que es la finalidad de su obrar, juzga de la validez de las normas mismas (3,4) [21].

El sentido inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre», que abarca a Jesús y a los que de él reciben el Espíritu, justifica la conducta anterior de los discípulos, quienes, en Mc, arrancan las espigas sin motivo alguno explícito (2,23), sólo como expresión de su libertad ante la interpretación farisea de la Ley [22].

El principio vale, pues, para todos los seguidores de Jesús en

[19] Lindars 104s, estima que el v. 28 supone una interpretación mesiánica de «el Hijo del hombre», por lo que es imposible que perteneciese originalmente a la perícopa. Casey, *Son of Man* 229, cree, en cambio, que en este dicho «el Hijo del hombre» tiene el valor de un enunciado general, cf. Pesch, *Marco* I 305; al contrario, Gnilka, *Markus* 124, Pikaza, *Marcos* 55.

[20] Para Gundry, *Mark* 143-144, Mc no quiere que la perícopa termine con una nota humanitaria (v. 27), sino con un énfasis en la autoridad de Jesús (v. 28, cf. 2,10); cf. Lindars, *Jesus Son of Man* 106. Según Kim, *Son of Man* 93s, Jesús, como «el Hijo del hombre», es el que ha de realizar el verdadero descanso sabático en el cual la humanidad (y el resto de la creación) es plenamente restaurada en su estado original.

[21] La sustitución de la Ley externa por una ley interna como característica de la nueva alianza se encuentra en Jr 31/38,33: «Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón», texto reinterpretado por Ez 36,27: «Os infundiré mi Espíritu y haré que caminéis según mis preceptos...».

[22] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* 258s; Colpe, *TWNT* VIII 455. Según Leivestad, «Exit» 259, que el Mesías fuera señor del sábado no tenía fundamento en las ideas mesiánicas del tiempo. Gundry, *Mark* 144-145, no considera el sentido extensivo de la expresión. Para Hooker, *Son of Man* 99, en el dicho está implicada la identificación entre el Hijo del hombre y Jesús, pero, al mismo tiempo, «el Hijo del hombre aparece como un término corporativo o, al menos, que indica una estrecha relación con sus seguidores; el Hijo del hombre está de nuevo caracterizado como uno que posee una autoridad que va más allá de la ejercida por cualquier individuo ordinario»; cf. Taylor, *Marcos* 246.

toda época. Tampoco su actividad ha de estar dirigida o limitada por leyes externas, sino que debe tener su origen en la realidad interior del Espíritu, que llama a contribución las cualidades humanas que cada uno posea. La fuerza de amor universal que es el Espíritu los llevará a promover el desarrollo del hombre y a comunicarle vida. Será su razón, iluminada por el Espíritu/amor, la que dirija su modo de actuar.

Mt 12,8

Como en Mc, el dicho sirve de colofón al episodio en que los discípulos arrancan espigas en sábado (12,1-8), pero existe una diferencia inicial: mientras que en Mc no aparece motivo alguno para arrancar espigas, sino que la acción sirve para afirmar la libertad de los discípulos respecto a la enseñanza farisea, en Mt, en cambio, se aduce un motivo: los discípulos sienten hambre (12,1), en paralelo con lo narrado de David y sus compañeros (12,4), y arrancan las espigas para comer el grano [23].

Jesús responde al ataque de los fariseos, citándoles en primer lugar, como en Mc, el ejemplo de David; a continuación les recuerda el caso de los sacerdotes, que trabajan el día de sábado en el templo, y, finalmente, les cita el texto de Oseas 6,6: «Misericordia quiero y no sacrificios». De este modo quiere hacer comprender a los fariseos que, si el precepto del descanso pierde su fuerza por causa del culto a Dios (templo), mucho más la perderá por causa del bien del hombre, que Dios mismo antepone al culto («Misericordia quiero...») [24]. Con esto justifica el proceder de los discípulos: atender a la necesidad del hombre es más importante incluso que la

[23] Cf. Gomá, *Mateo* I 609: el paralelo de situaciones concretas apunta a un principio general: la «necesidad dispensa» de leyes positivo-rituales. También Gundry, *Matthew* 221s, señala el paralelo entre los discípulos y David y sus compañeros.

[24] Schmid, *Mateo* 298: el segundo ejemplo de transgresión no culpable de un precepto, el de los sacerdotes, que supone una violación real del sábado, ofrece una justificación aún más directa del proceder de los discípulos que el caso de David. Para Fabris, *Matteo* 269-271, los discípulos están asociados al estatuto privilegiado del Mesías davídico y han sido, como los sacerdotes, introducidos en el nuevo espacio sacro creado con la irrupción del reinado de Dios.

Ley [25]. Omitiendo la frase de Mc sobre la relación entre el hombre y el precepto (Mc 2,27), acaba el pasaje con el dicho paralelo al de Mc 2,28:

«... porque señor es del precepto el Hijo del hombre.»

El sentido es el mismo que en Mc: el Hijo del hombre, que posee el Espíritu de Dios, está por encima de toda norma externa. Su conducta no está regida por prescripciones venidas de fuera, sino por el impulso del Espíritu que está en él. Jesús no se detiene en la casuística farisea, sino que centra su dicho en la Ley escrita misma, afirmando que queda superada al llegar el reinado de Dios. Construye así un argumento *a fortiori*: si el Hijo del hombre está por encima de toda norma o ley, aun divina, cuánto más de la casuística de escuela.

Por otra parte, la denominación «el Hijo del hombre» conserva el sentido extensivo claramente establecido en el episodio del paralítico (9,2-8). Incluye a los discípulos, miembros del nuevo Israel [26]; ellos son autónomos, han juzgado por sí mismos sobre la conveniencia de su acción; y el criterio de juicio no es ya la Ley o su interpretación, sino el Espíritu.

Este texto funda la libertad cristiana: lo mismo que para Jesús, también para sus seguidores la norma y el principio de acción no es ya una ley externa, sino el Espíritu-amor que está en ellos, los ilumina y los impulsa.

Lc 6,5

Como en Mc y Mt, el texto enuncia la libertad del Hijo del hombre respecto a la Ley judía, máxima e indiscutible norma religiosa en la tradición de aquel pueblo:

«Señor es del precepto el Hijo del hombre.»

[25] Maggioni, *El relato* 124s, señala que para Dios lo más importante es el hombre. La gloria de Dios (de un Dios que es amor) está siempre y únicamente en el bien del hombre.

[26] Bonnard, *Mateo* 270, no tiene en cuenta el sentido inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre» y estima que aquí designa a Jesús como juez y salvador de los últimos días, según la tradición de Daniel (!) y Henoc.

La frase es igual a la de Mt, separándose ligeramente de Mc. También está más cerca de Mt en la redacción del pasaje (Lc 6,1-5) cuando explicita que los discípulos comían las espigas después de frotarlas entre las manos, quedando implícito el motivo del hambre. La argumentación basada en lo que hizo David cuando tuvieron hambre él y sus compañeros es la misma que en los otros dos evangelistas, pero Lc omite el argumento de Mt basado en la ejecución de los sacrificios cultuales en el templo en día de precepto; esta práctica judía no sería comprendida o no interesaría a los lectores de Lc, en su mayoría paganos.

Como Mt, Lc omite la primera parte del dicho de Jesús en Mc: «No existió el hombre por el precepto, sino el precepto por el hombre». Afirma sólo la supremacía del Hijo del hombre sobre el precepto, es decir, sobre la Ley. El sentido es el mismo que en Mc y Mt [27].

* * *

Los dos pasajes comentados ponen de relieve la actividad y la interioridad del Hijo del hombre, expresión que designa ante todo a Jesús, quien, por poseer la plenitud del Espíritu de Dios, es Hijo de Dios (Mc 1,10-11 parr.) y actúa en la tierra con autoridad divina (Mc 2,10 parr.). Quedan así ligados los términos «Espíritu», «autoridad», «el Hijo del hombre» y «el Hijo de Dios». La interioridad de Jesús está caracterizada por la presencia en él del Espíritu, fuerza divina de vida y amor, que lo identifica con el Padre y lo hace actuar como él.

Es importante notar que la libertad del Hijo del hombre se menciona en los sinópticos (Mc 2,28 parr.) después de haber expuesto la índole de su actividad en favor de los hombres (Mc 2,10 parr.). La libertad es condición indispensable para que el ser humano pueda actuar como tal, pero, por otra parte, esa inestimable capacidad de decisión propia del hombre no tiene contenido en sí; para no quedar vacía y desperdigada, ha de estar siempre orientada por un

[27] Para Marshall, *Luke* 232s, «el Hijo del hombre» no puede significar simplemente «hombre», puesto que su actividad es equivalente a la de Dios. Fitzmyer, *Lucas* II 564: el dicho lleva implícito cierto sentido de dignidad y de superioridad sobre las prescripciones de la Escritura; el texto presenta a Jesús como «señor del sábado» en virtud de su *exousia* para proclamar el Reino; cf. Schmid, *Lucas* 184.

vector, una finalidad: ser una libertad «para» algo. La libertad sin brújula se hace caótica, incoherente, caprichosa, arbitraria y puede destruir al ser humano. Se observa que en Mc, y lo mismo en Mt y Lc, sólo después de exponer el sentido de la actividad de Jesús, que es sacar al hombre de la situación que lo oprime y comunicarle vida, se afirma la absoluta libertad del Hijo del hombre. Con ese objetivo, toda libertad es poca. Y estas características deben encontrarse, en su medida, en los seguidores de Jesús.

II. PASAJES PARALELOS EN MARCOS Y MATEO

Hay un solo pasaje paralelo en Mc y Mt, referente a la existencia terrena del Hijo del hombre, aquel en que se define su misión como un servicio (Mc 10,45; Mt 20,28).

El servicio del Hijo del hombre

Mc 10,45

El pasaje de Mc dice así:

«... porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos.»

Con este texto termina una instrucción de Jesús a los Doce sobre el poder (10,42-45), que se inserta a su vez en un contexto más amplio donde se trata de precisar la calidad del mesianismo de Jesús. Veamos el contexto global:

Camino de Jerusalén Jesús ha informado a los Doce sobre lo que va a suceder allí: la entrega, el oprobio, muerte y resurrección del Hijo del hombre (10,33-34). A pesar de esta predicción tan explícita, no cesa la ambición en el grupo de los Doce, representantes del Israel definitivo, hasta el punto de que los Zebedeos, Santiago y Juan, pretenden ocupar los primeros puestos en el reino mesiánico glorioso que, según ellos esperan, va a inaugurar Jesús en Jerusalén (10,37).

La pretensión de los dos hermanos suscita la indignación de los otros diez miembros del grupo (10,41), y se crea división entre los

Doce. Todos tienen la idea de un mesías davídico, dominador victorioso, y todos aspiran a ser los primeros en el reino que imaginan (cf. 9,34). Es precisamente esa idea de un mesías dominador la que justifica su concepción del reino como una estructura de poder y la que estimula su ambición. Entonces interviene Jesús:

Para hacer ver a los Doce lo inaceptable de su idea mesiánica, la de un mesías de poder, la pone implícitamente en paralelo con las tiranías paganas: «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones [paganas] las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad» (10,42). A continuación excluye que entre los miembros de la comunidad cristiana pueda haber una relación de dominio que se asemeje a la de esos regímenes: «No ha de ser así entre vosotros» (v. 43), y distingue entre el ámbito comunitario y el extracomunitario. Dentro de la comunidad, la característica no es el dominio, sino el servicio mutuo por amor: «al contrario, entre vosotros, el que quiera hacerse grande ha de ser servidor vuestro»; respecto a los de fuera, les pide otra clase de servicio, descrito de este modo: «y el que quiera ser primero ha de ser siervo/esclavo de todos» (v. 44) [28].

El dicho se opone tanto a la idea pagana del poder como a la concepción mesiánica popular. Dado que, en este punto del evangelio, el Mesías ha sido ya identificado con «el Hijo del hombre» que será rechazado y sufrirá la muerte (8,29.31), queda claro que Jesús no va a ser un mesías de poder; pero, además, la denominación «el Hijo del hombre» presenta a Jesús como modelo de la plenitud humana a la que sus discípulos deben aspirar: respecto a los suyos, Jesús, el Hombre pleno, no va a ser, como los dominadores de la tierra, un dueño que reclama superioridad y exige servicio, sino uno que lo presta [29]; para los discípulos, en consecuencia, el servicio mutuo es el camino hacia el pleno desarrollo personal.

[28] El primer término del binomio (*diakonos* o servidor) subraya la actividad («servir»), el segundo (*doulos* o esclavo/siervo) supone, además, un estado de vida Stock, *Boten* 140, nota que *diakonos* connota el carácter personal del servicio, *doulos*, en cambio, su carácter obligatorio Gundry, *Mark* 581, considera *doulos* un paralelo de *diakonos*; Platón, *Gorgias* 518A, señala el sentido innoble de ambos términos Para los cinco pasajes de Mc donde aparece el término *doulos*, véase Mateos, *Marcos 13* §§ 565-567

[29] El acento pedagógico de la frase («no ha venido a , sino a») mira a la conveniencia o necesidad de rectificar un prejuicio arraigado en la mentalidad de los que escuchan, cf Gomá, *Mateo* II 308

El segundo paralelo con lo antes dicho a los discípulos versa sobre hacerse siervo/esclavo de todos, pues Jesús añade que «el Hijo del hombre ha venido para dar la vida en rescate por todos» [30]. Jesús, como Mesías-modelo de Hombre, está dispuesto a dar su vida a manos de los poderosos para rescatar a los seres humanos de la opresión que sufren. Advierte así al nuevo Israel que su mesianismo no va a limitarse a la nación judía y que él no va a ser un mesías triunfante, victorioso sobre los otros pueblos. Como se anunciaba en la perícopa del paralítico (2,1-13), la misión de Jesús y de los suyos se extiende a los paganos, pero no para dominarlos. Por el contrario, el Hijo del hombre, Jesús y los suyos, han de arriesgar incluso su vida con tal de liberar a los oprimidos de la humanidad entera.

La expresión «hacerse siervo o esclavo de todos», alude al caso extremo de la esclavitud institucionalizada por los regímenes paganos mencionados al principio y, al mismo tiempo, caracteriza a los que siguen a Jesús como los que no tienen afinidad alguna con el poder dominador: pueden ser víctimas de él, pero nunca cómplices. Si la sociedad pagana se divide en dos estratos, el del poder opresor y el de los sometidos a él, el seguidor de Jesús no puede alinearse con los primeros, sino que ha de ponerse voluntariamente junto a los que, en la humanidad, sufren la opresión y hacer todo lo que esté de su parte por cambiar la condición de los esclavizados.

«Hacerse siervo/esclavo de todos» es, pues, una formulación extrema que, por una parte, hace tener presente la existencia de la esclavitud, paradigma de toda opresión, en el mundo pagano, y, por otra, quita todo límite a la entrega, que debe responder sin regateos a lo que exijan las circunstancias.

De este modo se define la misión del Hijo del hombre, el Mesías, en su doble vertiente: servicio dentro de su comunidad y, fuera de ella, servicio a la humanidad [31].

[30] El término griego *polloi*, aram. *sagi'in*, indica una totalidad discreta, por oposición al aram. *koll*, que denota la totalidad global. «Dar la vida en rescate por muchos/todos» corresponde al uso anterior del término *doulos pantôn*, «siervo/esclavo de todos» e indica el servicio a la humanidad entera, designada como «[los que son] muchos» (*polloi*), cf. Mateos, *Los Doce* § 550 y nota 348.

[31] Lindars, *Jesus Son of Man* 76, estima que, aunque los dos miembros del v. 45 se interpretan uno por otro, no hay conexión esencial entre ellos, por lo que la yuxtaposición parece artificial; la mención de «el Hijo del hombre» pertenecería originalmente al segundo miembro. No distingue el matiz de significado propio de *diakonein* ni establece el paralelo con los dichos anteriores.

Como lo indica el uso en este contexto de la denominación «el Hijo del hombre», el servicio que presta Jesús a los suyos y que éstos deben prestarse entre sí se refiere siempre al crecimiento, a la madurez y plenitud humanas, que se realiza en la libertad y la práctica del amor que comunica vida[32]. El servicio a los de fuera empieza por un «rescate», es decir, por sacar a los hombres del estado en que se encuentran en cuanto éste impide su desarrollo y plenitud. El caso extremo es el del esclavo, privado de libertad personal y de derechos civiles. De hecho, el término «rescate» supone un estado de esclavitud del que se libera a los seres humanos, correlativo del dominio despótico que ejercen los regímenes paganos (v. 42) [33]

[32] Colpe, *TWNT* VIII 451 el principio del seguimiento se sitúa en el modelo de Jesús, quien no sólo predicó el servicio, sino que por su modo de obrar lo hizo obligatorio como nueva manifestación de relaciones interhumanas Casey, *Son of Man* 229, considera la expresión una afirmación de sentido general usada por Jesús para expresar que el objetivo de su vida era el servicio y, en particular, el martirio

[33] Gundry, *Mark* 581, reconoce que el Hijo del hombre es un modelo para los Doce Gomá, *Mateo* II 312 el sustantivo *lytron*, «rescate» (única vez en el NT), se refiere a la liberación de los esclavos (o de los prisioneros de guerra) Según Bonnard, *Mateo* 442s, el texto no afirma que el servicio de los discípulos haya de ser idéntico al de Jesús, que es único La idea de «rescate» procede de Is 53,11s Lindars, *Jesus Son of Man* 77s y nota 38, compara el uso de *lytron* con 1 Tim 2,6 (*antilytron*), Ef 1,7, Heb 9,15 (*apolytrôsis*), etc , y afirma el carácter sacrificial del término, debido al complemento *anti pollôn*, y que se derivaría de la idea de un rescate pagado (por ejemplo, por la manumisión de un esclavo) Pero hay numerosos textos en los que *apolytrôsis* no hace referencia a sacrificio Lc 21,28, Rom 8,23, 1 Cor 1,30, Ef 1,14, 4,20; Col 1,14, Hch 11,35, otros términos emparentados que denotan simplemente la liberación de la esclavitud son *lytrôsis* (Lc 1,68, 2,38), *lytrousthai* (Lc 24,21), *lytrôtês* Hch 7,35 Barrett, «The Background of Mark 10 45» 1-18, muestra que el recurso a Is 53 no es pertinente Así también Hooker, *Son of Man* 144 en los LXX, *lytron* y *lytroô* se usan especialmente de los actos de Dios con los que liberó a su pueblo de la esclavitud, tanto en el éxodo (por ejemplo, Ex 6,6, 15,16, Dt 7,8, 9,26, Is 43,1, Miq 6,4) como en la vuelta del exilio (por ejemplo, Is 52,3, 62,12, Miq 4,10, Jr 15,21, 31/38,11) Grimm, *Verkundigung* 231-277, pretende que Mc 10,45 se inspira en Is 43,3s 22-25, así como de Is 53 Kim, *Son of Man* 52-56, aunque con matices, se inclina por la misma opinión En general, estos autores pretenden subordinar la teología de Mc (y de Jesús) a la del profeta, sin tener en cuenta que, aunque Mc pueda aprovechar antiguas expresiones y símbolos que le son útiles para ilustrar la misión de Jesús, la misión mesiánica se concibe desde el principio del evangelio como un éxodo liberador (Mc 1,2-3), no como una expiación de los pecados Por otra parte, Colpe, *TWNT* VIII 458, considera que el dicho señala la extrema dimensión del servicio de Jesús y resalta expresamente a lo que estaba dispuesto interiormente, es decir, a entregar su vida al servicio de la liberación de todos

Mt 20,28

El texto de Mt sobre el servicio del Hijo del hombre es casi igual al de Mc y, como en éste, termina la instrucción dada a los Doce advirtiéndoles contra la idea de un mesías de poder, que Jesús pone en paralelo con los regímenes paganos opresores (20,25-28):

«.. igual que el Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos» (20,28)

La interpretación del pasaje es la misma que en Mc: la expresión «el Hijo del hombre» tiene claro sentido mesiánico, y Jesús explica su misión, que no es de poder, sino de servicio, sea dentro como fuera de su comunidad [34]. La misión es la misma para los Doce o nuevo Israel («igual que»); Mt afirma claramente el sentido inclusivo de «el Hijo del hombre»· él es modelo para los suyos [35]

III. PASAJES PARALELOS EN MATEO Y LUCAS

Los pasajes paralelos en Mt y Lc son tres: el primero (Mt 8,19-20; Lc 9,58) trata de la entrega sin reservas del Hijo del hombre; el segundo (Mt 11,18-19; Lc 7,33-34), de la normalidad de su vida; el tercero, finalmente (Mt 12,32; Lc 12,10), de su actitud ante las críticas.

[34] Fabris, *Matteo* 425 «De forma paradójica Jesús propone como modelo de autoridad dos figuras que representan el antipoder y el antiprestigio el servidor y el esclavo » Para Gomá, *Mateo* II 308, 310s, en este pasaje evangélico convergen dos líneas de mesianismo, una según Daniel y otra según Isaías «el Hijo del hombre» ha venido a ser el «siervo de Yahvé» Pero la intención principal es evitar el peligro de una interpretación errónea de la figura del Hijo del hombre según Dn 7,14 27 todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán» Hooker, *Son of Man* 141s, nota el mismo contraste con Dn 7,14, apela, sin embargo a Dn 7, interpretando el pasaje como el triunfo final sobre un sufrimiento del pueblo, que es su presupuesto

[35] Existe una diferencia entre el texto de Mt y el de Mc en este evangelista se dice «el que quiera ser primero sea siervo/esclavo de todos» (Mc 10,44), mientras en Mt se dice «siervo/esclavo vuestro» (Mt 20,27) La diferencia puede deberse a que, en Mt, los Doce, el nuevo Israel, incluyen en potencia a toda la humanidad Esto se confirma porque «vuestro» está en paralelo con los «muchos/todos» por los que el Hijo del hombre dará su vida en rescate (Mt 20,28)

1. *Disponibilidad y entrega del Hijo del hombre*

Mt 8,20

Este es el primer dicho que aparece en Mt sobre el Hijo del hombre y pone como característica suya una entrega sin reservas:

«(19) Se le acercó un letrado y le dijo "Maestro, te seguiré adondequiera que vayas " (20) Jesús le respondió "Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza" »

Para interpretar este dicho es decisivo tener presente el contexto en que se encuentra: en presencia de una multitud judía que lo rodea, Jesús expresa su voluntad de pasar al otro lado del lago/mar, es decir, a la orilla pagana (8,18). Es en ese momento cuando se le acerca un letrado, un maestro de la Ley; este personaje, exponente de la doctrina del judaísmo, expresa a Jesús su total disponibilidad para seguirlo «adonde quiera que vaya», en la circunstancia, a territorio pagano, que es adonde se dirige Jesús.

Ante un hombre así, el dicho de Jesús quiere disipar toda ambigüedad: lo propio y característico del Hijo del hombre es la entrega plena, sin reservas y sin distinguir entre judíos y no judíos. Ofrecer una alternativa de salvación a todos los hombres es tan necesario y urgente, que «el Hijo del hombre» renuncia a toda estabilidad y comodidad personal con tal de difundir el mensaje del Reino.

En la denominación «el Hijo del hombre» hay sin duda una alusión a Dn 7,13, comprensible para un letrado: Jesús se presenta a éste, por tanto, como el representante del Israel definitivo anunciado en el texto profético. El sentido inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre» aparece en el texto de Mateo al entenderse que lo que es propio del Hijo del hombre lo es, sin más, también del seguidor de Jesús [36]. Por eso, antes de emprender la travesía a terri-

[36] Entre las opiniones que no tienen en cuenta el contexto en que se pronuncia el dicho, véase Fabris, *Matteo* 204s, para quien la expresión «el Hijo del hombre» es una cifra de la condición de perseguido de Jesús por causa de la solidaridad activa con la miseria humana y su fidelidad radical a Dios Cree que el origen de la expresión se encuentra en el texto apocalíptico (!) de Dn 7,13 (205, nota 2) Para Bonnard, *Mateo* 185, la expresión designa a un hombre particular y, al mismo tiempo, atribuye a Jesús la dignidad del juez supremo escatológico de Dn 7,13 (!) y

torio pagano, Jesús advierte al letrado de cuál es la misión de este Israel, en el que quiere integrarse («te seguiré»), respecto al resto de los pueblos: al contrario que en el libro de Daniel, la misión no ha de efectuarse con la idea de la superioridad judía y el dominio, sino que comporta la entrega incondicional para procurar el bien de los hombres de cualquier raza, su promoción humana. Seguir a Jesús significa darse como él a una actividad en favor de la humanidad, sin distinción de individuos o pueblos.

La manera de vivir que aquí se exige, con la renuncia a toda estabilidad, no ha de tomarse a la letra ni es una condición que haya de cumplir todo seguidor de Jesús; es un modo de acentuar la importancia y la prioridad de la tarea del Reino sobre todo otro interés, así como la vocación de servicio a toda la humanidad propia del nuevo Israel

Es decir, como en otros casos, se trata de una formulación extrema que pretende inculcar con toda viveza este mensaje· que es tan importante el trabajo en favor de la humanidad, que el discípulo no ha de poner condiciones ni echarse atrás ante la exigencia de cada momento [37]. El dicho de Jesús invita a un trabajo sin desmayo ni cansancio; ante una humanidad oprimida y desorientada subraya la necesidad de difundir el mensaje y la disponibilidad que se requiere del discípulo, sin poner límite al empeño ni señalar un punto donde éste termine. Cada seguidor deberá traducir este mensaje en la práctica según su posibilidad concreta.

del libro de Henoc, de modo parecido, Schniewind, *Matteo* 201ss Sin embargo, como se ha visto, en Dn 7,13s el juicio tiene lugar antes de que aparezca la figura humana Por otra parte, como se ha expuesto en el cap I, el libro de las Parábolas de Henoc suele atribuirse a una época posterior al NT Colpe, *TWNT* VIII 435, por el contrario, interpreta la expresión «el Hijo del hombre» no como «hombre» en general ni con relación a Daniel, sino como «un hombre como yo, Jesús», en nota 244 señala que «Jesús está sin refugio porque en Jerusalén lo espera la muerte», interpretación difícil de aplicar al contexto del dicho

[37] Maggioni, *El relato* 94 «Hacerse discípulo no es simplemente seguir un mensaje y aceptar una doctrina, es compartir plenamente el destino del Hijo del hombre y abandonar la seguridad propia por una vida incierta», del mismo modo Trilling, *Mateo* I 193s Estos autores no descubren el sentido de universalidad que implica el dicho ni tampoco que se trata de una formulación extrema para inculcar la urgencia de la tarea Guijarro, *Mateo* 72, considera probable que haya aquí una exhortación dirigida a una comunidad acomodada e instalada que ha olvidado la radicalidad de la llamada de Jesús Cf Fabris, *Matteo* 203s

En este dicho ofrece Mateo una clave de interpretación para los episodios sucesivos. el seguimiento de Jesús, modelo de Hombre, se hace asociando la propia actividad a la suya; esto implica que la salvación de la humanidad, es decir, su liberación, desarrollo y maduración, no depende sólo de Jesús, sino que en ella han de colaborar los que lo sigan.

Para Jesús, el trabajo por la promoción del ser humano nunca dice basta. Él no incita al individuo a buscar la perfección centrándose en sí mismo; en cierto modo lo «descentra» por su disponibilidad hacia los otros, prolongación del amor universal de Dios y línea de crecimiento para cada individuo.

Lc 9,58

El episodio de Lc es paralelo al anterior de Mt. Dice así:

«(57) Mientras iban por el camino, le dijo uno "Te seguiré adondequiera que vayas " (58) Jesús le respondió: "Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza" »

Las diferencias entre Lc y Mt no atañen a la respuesta de Jesús, sino al contexto: mientras que Mt coloca la escena cuando Jesús va a embarcarse para ir a la orilla pagana del lago, Lc la sitúa una vez emprendido el camino a Jerusalén. Es también diferente el personaje que desea seguir a Jesús: en Mt, donde Jesús se encuentra en territorio judío, es un letrado; en Lc, estando Jesús en territorio de Samaría (cf. 9,51-56), el posible seguidor parece ser un habitante de la región, un samaritano, que se acerca al grupo que camina.

El sentido del texto es en parte el mismo que en Mt e inculca la prioridad y urgencia de la labor por la extensión de la buena noticia a la humanidad [38]. Pero, situado en Lc después del pasaje donde

[38] Cf Marshall, *Luke* 410 los seguidores de Jesús deben estar preparados para la misma experiencia Fitzmyer, *Lucas* III 196s, cree que la expresión «el Hijo del hombre» equivale a «yo», como siempre que se aplica a Jesús durante su ministerio público, e indicaría su existencia débil y desvalida Schmid, *Lucas* 256, interpreta el dicho en el sentido de que Jesús carece de todo lo que puede hacer la vida amable para el hombre, seguirlo significa participar en su mismo destino Estos autores aíslan el dicho de su contexto y no ven el sentido de urgencia y disponibilidad total

Jesús rechazaba la propuesta vindicativa de los discípulos (9,55-56: «El Hijo del hombre no ha venido a destruir vidas humanas, sino a salvarlas») [39], hace ver que el aspirante a seguidor se siente atraído precisamente por esa actitud. No siendo judío, está dispuesto a seguir, con disponibilidad total («adondequiera que vayas») al que, aun siendo judío, extiende su amor a toda la humanidad.

Muestra así Lc el atractivo que ejerce una actitud positiva, de tolerancia y paz hacia todos los hombres, sobre los que no están viciados por prejuicios nacionalistas o religiosos.

2 *Normalidad de vida del Hijo del hombre*

Mt 11,19

Otro texto de gran importancia se encuentra en Mt 11,18-19. En él Jesús contrapone su modo de proceder al de Juan Bautista, afirmando:

> «(18) Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro (19) Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen "¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos!"»

En este dicho se ponen en contraste dos modos de vida: el de estilo nómada propio de Juan Bautista, de tinte ascético («ni comía ni bebía» como los demás), y el normal, no ascético, de Jesús («come y bebe» como todo el mundo). Pero el uso de la expresión «el Hijo del hombre» hace ver que no se trata de relatar una anécdota sobre la persona de Jesús, sino de exponer la actitud del Hombre pleno ante los bienes de la creación: estando en sintonía con ella, usa y disfruta de los bienes creados [40]. La ascética o la extravagancia no

que expresa, además, cuando notan que se aplica a los seguidores, no tienen en cuenta que se trata de una formulación extrema que refleja una actitud, pero que no exige ser aplicada literalmente

[39] Esto aumenta la probabilidad de que en Lc 9,55-56 la lectura larga sea la auténtica

[40] La defectuosa interpretación del significado de «el Hijo del hombre» pone en dificultades a los autores Véase Schniewind, *Matteo* 259s «En este dicho sorprende que el nombre de Jesús venga sustituido por "el Hijo del hombre" Parece esto una

son requisito ni parte de la plenitud humana (cf. Mt 9,14-15 parr.: ayuno, Esposo).

Es precisamente la normalidad de su modo de proceder, libre de las prácticas ascéticas tradicionales, lo que permite a Jesús acercarse a los recaudadores y descreídos, que no respetan las normas de la Ley mosaica ni, mucho menos, las prescripciones fariseas (9,10-11). Pero este mismo hecho sirve a las multitudes, influenciadas por el rigorismo fariseo con su concepción discriminatoria de lo puro y lo impuro, para difamar a Jesús, censurando su trato con estos excluidos de Israel: es el amigo de los que no agradan a Dios («amigo de recaudadores y descreídos»). Implícitamente lo acusan de actuar contra la voluntad divina.

La multitud no entiende: el Hijo del hombre es el portador del Espíritu de Dios, de la fuerza de vida que, lejos de discriminar o excluir a ningún hombre, quiere comunicarse a todos Y es la normalidad en el modo de proceder, la naturalidad en la relación con el entorno, lo que posibilita el acceso a los demás. Los recaudadores y descreídos se habían liberado de las estrictas normas respecto al alimento y al ayuno devocional; Jesús hace como ellos, dándoles en eso la razón.

El texto reprocha su actitud a las multitudes (11,7), que encuentran siempre una excusa para no escuchar a los enviados de Dios.

Lc 7,34

El texto de Lc es prácticamente igual al de Mt, aunque formulado en segunda persona («decís» en vez de «dicen»):

«(33) Ha venido Juan el Bautista, que no come pan ni bebe vino, y

abierta proclamación de su dignidad, que, sin embargo, otras veces es evitada También es posible que la expresión tuviese en la lengua originaria un doble significado "ser humano" e "Hijo del hombre" que viene del cielo como juez » Colpe, *TWNT* VIII 434, interpreta ‹Vino Juan, que , ahora viene uno que » Bonnard, *Mateo* 253 «Al no poder comprender a Juan, los judíos tampoco podrían comprender a Jesús, y viceversa Con Juan deberían haberse arrepentido con Jesús se deberían alegrar Pero esta generación no hace nunca a tiempo aquello que hay que hacer, es la forma más trágica de su rechazo y de su duda » En la pág 254 afirma «No hay nada más evangélico y menos esenio que esta parábola Cf Gundry, *Mateo* 213

decís "Tiene un demonio dentro " (34) Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís "Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos" »

Como en Mt, el texto se encuentra al final del elogio que hace Jesús de Juan Bautista (Lc 7,24-35) y expresa una queja sobre la actitud caprichosa y superficial de las multitudes (vv. 31-32), que acuden a los enviados de Dios, pero buscan cada vez un pretexto para no comprometerse [41]. La interpretación es igual a la de Mt 11,18-19, antes expuesta.

3. *Las críticas al Hijo del hombre*

Mt 12,32

Este texto forma parte de la respuesta de Jesús a los fariseos, quienes, para contrarrestar el asombro por la curación de un endemoniado, que llevaba a la multitud a preguntarse si Jesús era el Hijo de David, es decir, el Mesías, lo acusaban de expulsar los demonios con poder del jefe de los demonios (12,22-23). En este contexto, Jesús se refiere a la posible crítica o difamación contra el Hijo del hombre con estas palabras:

«El que hable en contra del Hijo del hombre, tendrá perdón, pero el que hable en contra del Espíritu Santo no tendrá perdón ni en esta edad ni en la futura» [42]

La expresión «el Hijo del hombre», aplicada a Jesús, afirma su calidad de modelo de plenitud humana. Pero Jesús comprende que él

[41] Marshall, *Luke* 302, nota la semejanza con Dt 21,18-21 (hebr) «(20) "Este hijo nuestro es rebelde e incorregible, no nos obedece, es un comilón y un borracho", (21) y los hombres de la ciudad lo apedrearán hasta que muera » Fitzmyer, *Lucas* II 685 «Jesús no practica ninguna clase de rigorismo ascético en lo tocante a los hábitos normales de alimentación actitud que es un signo de la libertad que trae el Reino que él mismo proclama», rechaza la aproximación con Dt 21,18-21

[42] Para Caragounis, «Kingdom of God» 3-23 223-238, muy probablemente los dichos en Mt 12,28 32 estaban firmemente anclados en la tradición de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios Jesús asume el papel del Hijo del hombre en conexión con el reino de Dios venidero

o sus seguidores puedan ser objeto de crítica. la conducta y la libertad del nuevo modelo de Hombre pueden extrañar o incluso escandalizar a los que no están acostumbrados a semejante modo de proceder. Aparece en Jesús un tipo de hombre tan insólito que no puede menos de chocar a los que han vivido en una tradición legalista. La reacción ordinaria es la crítica.

Pero esa crítica no tiene mayor peso. Jesús muestra su comprensión de los hombres y de sus prejuicios. Pone el acento, en cambio, en la interpretación de su actividad. Él libera de las ideologías fanáticas y alienantes («endemoniado»); los fariseos, en cambio, no admiten la autonomía y la madurez del ser humano. Dada la tradición religiosa judía, los fariseos tienen que saber que Dios detesta todo lo que oprime al hombre y respalda todo lo que favorece su libertad y su calidad de persona. De hecho, la intervención liberadora de Dios en Egipto fue el primer paso para la constitución de Israel como pueblo. Es imperdonable, por tanto, atribuir al mal espíritu la liberación y la integridad humana que ellos saben que no puede proceder más que de Dios, obstinarse en no reconocer lo evidente; en una palabra, la mala fe («hablar contra el Espíritu Santo») [43].

Para subrayar la gravedad de la mala fe y que su remedio, por ser una actitud deliberada y consciente, depende únicamente del hombre, no de Dios, Mt usa una frase hiperbólica («no tendrá perdón ni en esta edad ni en la futura»), que señala la impotencia divina ante el empecinamiento del hombre.

Lc 12,10

«Todo el que diga algo contra el Hijo del hombre, tendrá perdón, pero el que insulte al Espíritu Santo no tendrá perdón »

[43] Cf Lagrange, *Marc* 76, Taylor, *Marcos* 242, Bonnard, *Mateo* 280s y nota 12 Gundry, *Matthew* 238 la expresión «decir una palabra contra», «hablar en contra de» es un semitismo (probablemente un aramaísmo), una perífrasis por «blasfemia», cf M Black, *An Aramaic Approach* 195, Lovestam, *Spiritus Blasphemia* 121 Maggioni, *El relato* 129 «Frente a Jesús, que se manifiesta como un hombre igual que nosotros, en cierto modo es comprensible el rechazo, hay lugar también para la buena fe Por tanto, el rechazo de Cristo no es necesariamente el rechazo de la verdad conocida Pero también se da el caso del rechazo de la verdad conocida, un rechazo voluntario y consciente de la luz éste es el pecado contra el Espíritu, y es imperdonable › Más o menos en la misma línea, Fabris, *Matteo* 280 Estos autores no justifican el uso de la expresión el Hijo del hombre› Cf Leivestad, «Exit» 259

Este dicho, aunque paralelo del de Mt, está situado en un contexto diferente. En Mt se encuentra en una controversia con letrados y fariseos a propósito de la liberación de un endemoniado (Mt 12,22-32); en Lc se inserta en una instrucción a los discípulos en presencia de una enorme multitud (Lc 12,1). No es, por tanto, en este evangelio un texto de controversia, sino de advertencia a los discípulos, haciéndoles distinguir entre dos tipos de oposición a él y a su actividad, análogos a la que van a encontrar ellos.

Las diferencias entre Lc 12,10 y Mt 12,32 son pequeñas, aunque Lc se expresa con más fuerza en la segunda parte («el que insulte al Espíritu Santo»; Mt: «hable contra el Espíritu Santo») y Mt hace más excluyente la negación del perdón: «ni en esta edad ni en la futura».

El sentido es el mismo que en Mt [44].

IV. PASAJES PROPIOS DE MATEO

Los pasajes propios de Mt son dos: el primero (Mt 13,37) forma parte de la explicación de la parábola de la cizaña, el segundo (16,13) prepara la declaración mesiánica de Pedro.

1. *El Hijo del hombre y la cizaña*

Mt 13,37

En la explicación de la parábola de la cizaña (13,24-30) inserta Mt este pasaje:

«(37) El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre, (38) el campo es el mundo, la buena semilla son los ciudadanos del Reino, la cizaña, los secuaces del Malo »

Con clara alusión a él mismo, identifica Jesús con «el Hijo del

[44] Fitzmyer, *Lucas* III 440 «El sentido de "maldecir" o "blasfemar contra" el Espíritu Santo no se limita al campo de las palabras injuriosas o expresiones blasfemas, sino que incluye toda clase de oposición frontal a la actuación del Espíritu, es decir, al plan salvífico de Dios, revelado en su acción histórica » Schmid, *Lucas* 312s, encuentra dificultad para concordar el dicho de 12,8-9 con el de 12,10, estima que la afirmación de v 9 va dirigida a los discípulos, la del v 10 se extiende más allá del círculo de discípulos

hombre» al hombre de la parábola que siembra semilla buena en su campo (v 37; cf. v. 24); «el campo», a su vez, es figura del mundo (v. 38).

Lo curioso es que, al contrario que en la parábola de Mc 4,26-29, «la buena semilla» no se identifica con el mensaje, sino directamente con «los ciudadanos del Reino», los que son fieles a Jesús y continúan su labor en favor de la humanidad; también «la cizaña» representa individuos, los que siguen al enemigo del hombre («el Malo»).

No es necesario interpretar toda la explicación de la parábola (13,37-43), basta notar algunos puntos que hacen a nuestro propósito. El hecho de que el campo signifique el mundo, apunta a la creación de comunidades cristianas en el mundo entero, pero, al ser la semilla figura de los discípulos, la denominación «el Hijo del hombre» queda restringida a Jesús, el modelo de plenitud humana; como se verá más adelante, coincide esta restricción con la que aparece la segunda vez que se menciona al Hijo del hombre en esta perícopa (v. 41).

Es decir, en cuanto modelo de Hombre, Jesús va diseminando en el mundo comunidades que participan de su Espíritu; éstas, como semilla en el campo de la humanidad, deben producir el fruto de su propia maduración humana, que será factor de cambio en la humanidad.

En esas comunidades, sin embargo, aparece cizaña, figura también de individuos humanos: son los secuaces del Malo. Como se dice en la parábola, el enemigo siembra la cizaña entre el trigo mientras los hombres dormían (13,25), metáfora usada en el evangelio para indicar la falta de seguimiento y de entrega (25,5; 26,40.43.45). El surgir de la cizaña en la comunidad se debe, pues, a la falta de compromiso de sus miembros; es entonces cuando el enemigo, el diablo, personificación del poder que domina y tienta al hombre (4,8), consigue que ciertos miembros de la comunidad cedan a esa tentación y pretendan dominar a los demás.

Posiblemente, tanto la parábola (13,24-30) como su explicación (13,36-43) responden a la experiencia de conflictos comunitarios existentes en tiempo del evangelista [45]. Este constata que, desgracia-

[45] Así, Schmid, *Mateo* 324, cf Bonsirven, *Le règne de Dieu* 207, Conzelman, *Grundriss* 167, nota 13, Zumstein, *La condition* 187-195, de Goedt, «L'explication de la parabole de l'ivraie» 32-34 En cambio, Bonnard, *Matthieu* 304, 310, niega la aplicación de la parábola a la iglesia, lo mismo, J Dupont, «Le point de vue de Matthieu» 223-229 Fabris, *Matteo* 312ss, asume una posición intermedia la parábola mira al interior de la comunidad cristiana, pero también fuera

damente, no todo es trigo limpio en la comunidad cristiana; existe también la cizaña [46] Por eso recuerda lo que deberían ser los discípulos en todo tiempo: hombres según el modelo de Jesús, con un compromiso incesante en favor de la humanidad.

2. *El Hijo del hombre y el Mesías*

Mt 16,13

El otro texto propio de Mt se encuentra en la pregunta que hace Jesús a sus discípulos en la comarca de Cesarea de Filipo y que prepara el terreno para su reconocimiento como Mesías:

«¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?»

En vez de usar el pronombre «yo» (cf. Mc 8,27, Lc 9,18), como hace en la pregunta siguiente (16,15), Jesús se aplica a sí mismo la denominación «el Hijo del hombre» [47]. Con esto recuerda a los discípulos lo que ya saben sobre esa figura, representante del Israel definitivo y de la humanidad nueva, el que ejerce una actividad divina en la tierra (9,1-8) y actúa con libertad divina, como señor de la Ley misma (12,8) [48]. Esta excelencia, que se realiza en Jesús, es una novedad absoluta, y la pregunta quiere averiguar qué papel atribuye la gente en el proceso histórico de Israel a semejante personaje.

La respuesta de los discípulos sobre las opiniones populares pone de relieve la ceguera del pueblo («los hombres»), que asimila a Jesús a figuras del pasado, Juan Bautista, Elías, Jeremías u otro de

[46] Trilling, *Mateo* II 39, hace notar que en la parábola se trata de dejar crecer la cizaña junto al trigo, en la explicación, de la separación definitiva de la cizaña y del trigo

[47] Cf Schmid, *Mateo* 354 en este contexto, con la expresión «el Hijo del hombre» Jesús se designa a sí mismo, sin implicar su mesianismo Según Leivestad, Exit» 257, este pasaje es incompatible con una implicación titular de «el Hijo del hombre»

[48] Schniewind, *Matteo* 329s al aplicarse Jesús a sí mismo la denominación «el Hijo del hombre» recuerda a sus discípulos lo que, a partir de su persona, ya saben de esa figura

los profetas (16,14). Integran a Jesús, como un eslabón más, en la historia pasada de Israel, sin percibir la novedad que representa. No pueden comprender a Jesús porque la idea mesiánica nacionalista se lo impide: el único mesías comprensible para ellos sería una figura de poder, que no ven realizada en Jesús.

Por otra parte, la segunda pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (16,15), quiere averiguar qué sentido dan los discípulos a la denominación «el Hijo del hombre» y, por tanto, qué papel atribuyen a Jesús con relación a Israel.

Es Pedro quien, con una intuición que no es suya (v. 17: «no ha salido de ti mismo, te lo ha revelado mi Padre del cielo»), une las dos ideas, la de Hijo de hombre y la de Mesías. De hecho, su declaración mesiánica (16,16: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo») traduce los rasgos denotados por la denominación «el Hijo del hombre»: «el Hijo de Dios» es el que actúa como Dios mismo, y corresponde a la categoría divina mostrada por Jesús en su acción y en su libertad; el calificativo «vivo», que incluye la idea de «vivificador» o dador de vida, describe el rasgo primordial de la actividad de Jesús el Hijo del hombre, mostrado en el episodio del paralítico (9,2-8). Si salvación es sinónimo de plenitud de vida, no hay más Mesías-salvador que el Hombre pleno, el que, como tal, es Hijo de Dios, posee la vida y es capaz de comunicarla.

Según esto, no hay actividad en favor del hombre que no tenga como horizonte y meta la plenitud de vida del ser humano. Esa es la labor del Mesías-Hijo del hombre, y esa ha de ser la de sus seguidores, que comparten su Espíritu y, con él, su mesianismo. Colaborar en esa tarea da al seguidor de Jesús la seguridad de estar caminando hacia la plenitud, que es también para él objetivo vital y reto continuo.

V. PASAJES PROPIOS DE LUCAS

Tres son los pasajes propios de Lc: uno (6,22) sobre la persecución de los discípulos; el segundo, críticamente dudoso, sobre la misión del Hijo del hombre respecto a la humanidad (9,55-56); el tercero (19,10), sobre su misión en Israel.

1. *Persecución por el Hijo del hombre*

Lc 6,22

El texto constituye la cuarta bienaventuranza de Lc, dirigida directamente a los discípulos:

> «(22) Dichosos vosotros cuando os odien los hombres y os marginen y os injurien y proscriban vuestro nombre como indeseable por causa del Hijo del hombre. (23) Alegraos ese día y saltad de gozo...»

Mt tiene una bienaventuranza parecida, en términos más fuertes, pero no menciona al Hijo del hombre, sino la persona de Jesús: «Dichosos vosotros cuando os injurien y os persigan y os calumnien de cualquier modo por causa mía. Estad alegres y contentos...» (5,11).

El sentido es claro, pero Lc subraya que es la búsqueda de la plenitud humana para sí y para otros («por causa del Hijo del hombre») la que provoca la hostilidad de la sociedad. Los perseguidos son los que han hecho suyos los valores de Jesús y el modelo humano que se encuentra en él y lo proponen a los otros hombres [49].

Esta afirmación abstracta puede concretarse de la manera siguiente: se entra en la senda de la plenitud al profesar y practicar el amor universal, opuesto a toda discriminación, desprecio, violencia u hostilidad hacia otras personas o pueblos; es un amor activo que busca emancipar de las ideologías alienantes, estimular la libertad de acción y ayudar a la personalización de los hombres. Ahora bien, para el sistema judío, que practicaba la marginación y la opresión ideológica en su propia sociedad y profesaba ideales nacionalistas que llevaban al desprecio de los demás pueblos, semejante actitud y actividad universalista y liberadora era intolerable, y los que la mostraban eran odiados, marginados y excluidos. Paralelamente, también las sociedades y regímenes paganos imponían diferentes tipos de marginación y esclavitud, y la actividad que buscaba mitigarla o suprimirla atraía la persecución de parte de los que se oponían al cambio.

[49] Marshall, *Luke* 253, nota que es el sentido de lealtad hacia el Hijo del hombre lo que provoca la persecución. Fitzmyer, *Lucas* II 604s, señala las diferencias con Mt 5,11; «vuestro nombre» no es el individual, sino el genérico de «cristianos»; cf. Schmid, *Lucas* 193.

Con la mención del Hijo del hombre Lc inculca a sus lectores que el compromiso de amor universal que, como cristianos, han hecho es, al mismo tiempo, el camino hacia la propia plenitud No se pone de relieve en este texto el sentido mesiánico de la expresión ni su carácter inclusivo Resalta el sentido de modelo humano propio del Hijo del hombre

2 *Misión del Hijo del hombre con la humanidad*

Lc 9,56a

Este texto es críticamente dudoso Lo insertan algunos manuscritos como final del episodio donde se relata que Jesús no fue acogido en una aldea samaritana (Lc 9,51-56) Tras la reacción de Santiago y Juan, que proponen a Jesús hacer bajar fuego del cielo que destruya a los que no lo aceptan [50], sigue el texto (entre corchetes la variante)

> (55) Se volvio y les conminó (56a) [diciéndoles "¡No sabeis de qué espíritu sois! El Hijo del hombre no ha venido a destruir vidas humanas, sino a salvarlas"] [51]

La decisión irrevocable de Jesús de enfrentarse en Jerusalén con el sistema religioso judío (v 51) [52] ha sido interpretada por los dos discípulos como expresión de un mesianismo violento, para ellos, en consecuencia, todo aquel que se opone al Mesías ha de ser destruido, como en este evangelio había anunciado Juan Bautista (3,9 el hacha, 3,16 17 el fuego) Ante esa actitud, el texto recuerda cuál es la misión de Jesús como Mesías y, por ende, la de sus seguidores (sentido inclusivo de «el Hijo del hombre») el Mesías-Hijo del

[50] La actitud de los discipulos es la tradicional por ejemplo, en los Salmos, donde se suele pedir a Dios que aplaste sin piedad a los enemigos del salmista, cf Sal 20/21,9 13, 27/28,4s, 57/58 7-12, 67/68,22-24, etc , cf 2 Sam/2 Re 22 38-43

[51] Para las razones en pro y en contra de la autenticidad del inciso cf Marshall *Luke* 407s, Schmid, *Lucas* 255, Fitzmyer, *Lucas* III 190, en favor de la autenticidad Ross, The Rejected Words 85-88

[52] Tal es el sentido de la expresion *to prosôpon esterixen* inspirada en Ez 21 7 LXX, cf Rius-Camps, *El Exodo del Hombre libre* 191s

hombre no tiene por misión destruir a ningún ser humano, aunque sea enemigo, sino salvarlo [53] La salvación o plenitud de vida, en consonancia con el empleo de la expresión «el Hijo del hombre», significa el pleno desarrollo humano, que supone la liberación de las ideologías mutiladoras o violentas y la actitud de benevolencia respecto de las demás personas o pueblos La misión de Jesús y de los suyos es siempre positiva y consiste en dar a los hombres la posibilidad de plenitud ayudando a su desarrollo personal, que culminará con la victoria de la vida sobre la muerte

3 *Misión del Hijo del hombre con los excluidos de Israel*

Lc 19,10

Este dicho sirve de colofón al episodio de Zaqueo (Lc 19,1-10)

El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido

Subraya Lc en este texto que la misión del Hijo del hombre no se limita a los israelitas fieles a la alianza (Zaqueo es un «pecador» o descreído [19,7], excluido de Israel), sino que Jesús muestra un interés activo («buscar») por los que están fuera de ella, abriendo así la puerta a los paganos, los que son como Zaqueo están «perdidos», es decir, dada su condición y la marginación religiosa que sufren, no tienen medio de relacionarse con el Dios verdadero ni de recibir vida de él, «el Hijo del hombre» se propone «salvarlos» sacándolos de su pasado pecador y comunicándoles vida Vuelve a afirmarse el universalismo del mensaje y, por el sentido inclusivo de «el Hijo del hombre», también la misión universal de los discípulos

Estando integrado el episodio dentro del itinerario hacia Jerusalén, de claro carácter mesiánico, la expresión «el Hijo del hombre» pone de relieve que el Mesías no va a «purificar» a Israel distinguiendo entre «justos» y «pecadores» y eliminando a éstos [54], al contrario, considera que, por la enmienda expresada, Zaqueo, a pesar

[53] Cf Schmid, *Lucas* 255

[54] Marshall, *Luke* 702 nota que el pasaje esta compuesto sobre la metafora del pastor», muy propia del estilo de Jesus en el mismo sentido Schmid *Lucas* 412

de su conducta anterior, va a participar, como israelita de pleno derecho, de las bendiciones prometidas a «los hijos de Abrahán» (v. 9).

Hay que notar que la enmienda de Zaqueo no consiste en el propósito de observar la Ley, sino en el de reparar las injusticias que había cometido en su condición de jefe de recaudadores, yendo mucho más allá de lo estrictamente debido. No es, pues, la religiosidad legalista, sino el amor al prójimo, demostrado con las obras, lo que lo hace «hijo de Abrahán».

De este modo, a lo largo del itinerario hacia Jerusalén, Lc va definiendo el mesianismo de Jesús.

CAPITULO III

EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS. EL HIJO DEL HOMBRE: SU ENTREGA, MUERTE Y RESURRECCION

Los evangelistas sinópticos están muy concordes al describir el tránsito del Hijo del hombre de su etapa terrena a la posterrena. En los tres se habla de entrega, rechazo, muerte y resurrección al tercer día. Señalan con esto en primer lugar la hostilidad de los círculos de poder contra el Hijo del hombre; el motivo de la hostilidad es precisamente su actividad, que busca liberar al pueblo del dominio ideológico y religioso y eliminar los obstáculos que impiden su desarrollo. Señalan en segundo lugar el fracaso de los poderes, pues, aunque lleguen al extremo de dar muerte a Jesús, el prototipo de Hombre, esa muerte no pone fin a la vida.

Los dichos que mencionan en Mc el tránsito de la etapa terrena del Hijo del hombre a su etapa posterrena, son siete: 8,31; 9,9.12.31; 10,32-34; 14,21.41. En Mt aparecen ocho textos: 12,40; 17,9.12.22; 20,18-19; 26,2.24.45. En Lc se encuentran también ocho: 9,22.44; 11,30; 17,25; 18,31; 22,22.48; 24,7.

I. PASAJES PARALELOS EN LOS TRES SINOPTICOS

En Mt 16,21, primer anuncio de la muerte-resurrección, falta el paralelo estricto con Mc 8,31 y Lc 9,22, pues Mt ha adelantado la denominación «el Hijo del hombre» a la pregunta de Jesús sobre la opinión de la gente acerca de él (Mt 16,13); con esto, el primer anuncio queda atraído al contexto de la declaración mesiánica [1], por lo que

[1] Cf. Gomá, *Mateo* II 175 nota 147; Hooker, *Son of Man* 107. Para los cambios del texto de Mt con relación al de Mc, véase Gundry, *Matthew* 337s.

parece oportuno considerarlo junto con los textos de los otros dos sinópticos.

Los textos comunes a los tres sinópticos son así cinco: los tres anuncios de la muerte-resurrección del Hijo del hombre (primero: Mc 8,31; [Mt 16,21]; Lc 9,22, a los que puede añadirse Lc 17,25; segundo: Mc 9,31; Mt 17,22: Lc 9,44; tercero: Mc 10,32-34; Mt 20,18-19; Lc 18,31-33), el del anuncio de la traición (Mc 14,21; Mt 26,24, Lc 22,22) y el de la entrega en Getsemaní (Mc 14,41; Mt 26,45, Lc 22,48).

1. *Primer anuncio de la muerte-resurrección*

Mc 8,31

«(31) Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre tiene que padecer mucho, siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados y sufriendo la muerte, y a los tres días [tiene que] resucitar.»

El dicho sigue inmediatamente a la declaración mesiánica de Pedro y a la prohibición terminante de Jesús de manifestar a otros la idea de Mesías davídico, nacionalista y triunfante, implícita en esa declaración (8,29-30) [2]. Por eso, en este pasaje la denominación «el Hijo del hombre» adquiere en Mc sentido mesiánico y asocia a la idea de Mesías la de prototipo de Hombre [3]. Para Jesús, no hay más Mesías que el Hombre pleno, cuya misión no consiste en dominar a

[2] Hooker, *Son of Man* 105, opina que las palabras de Jesús en 8,30 no implican un reproche, sino que son meramente una orden de guardar silencio, y esto, no porque la declaración de Pedro fuera falsa, sino porque era secreta De modo parecido Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* 92-94, y Pikaza, *Marcos* 118, la creen acertada, aunque incompleta, comparan la declaración de Pedro con el título del evangelio (1,1), sin notar que en este último el término ‹Mesías› no lleva artículo y está completado por «Hijo de Dios», en oposición al ‹Mesías hijo de David› de la expectación popular que parece reflejar Pedro Por lo demás, no tienen en cuenta estos autores que el verbo *epitimaô* (8,30), que describe el rechazo de la declaración de Pedro por parte de Jesús, es el que se usa para intimar una orden a los espíritus inmundos (Mc 1,25, 3,12, cf 4,39)

[3] Hooker, *Son of Man* 113 Jesus pudo preferir «el Hijo del hombre› como autodesignación, no para oponerla a «Mesías», sino para definir y explicar la naturaleza de su mesianismo Para Kim, *Son of Man* 87, la expresión es apropiada, pues Jesús se comprendía a sí mismo como «el Hijo del hombre» que, ejerciendo las funciones del Siervo de Yahvé —la expiación vicaria y el establecimiento de la alianza—

los hombres, sino en favorecer su total desarrollo. Ese ideal de Hombre se realiza ante todo en Jesús, pero va siendo participado por todos los que de él reciben el Espíritu.

Es decir, a la idea de Mesías davídico individual propuesta por Pedro (8,29: «Tú eres el Mesías») opone Jesús la de «Mesías-Hijo del hombre» con su sentido inclusivo o extensivo, afirmando así el mesianismo colectivo que, por la comunicación del Espíritu, se extiende de él a sus seguidores.

El sentido extensivo de la expresión queda confirmado por el uso del verbo «enseñar» (8,31. «Y se puso a enseñarles»). «Enseñar» no significa simplemente informar de algo, sino comunicar un saber y proponer un estilo de vida que el discípulo debe asimilar y aplicar a su conducta.

Por otra parte, a la idea de mesías nacionalista y triunfante implícita en la declaración de Pedro se opone la figura del Hijo del hombre que va a ser rechazado y a sufrir la muerte. Aparecen así dos concepciones mesiánicas diametralmente opuestas.

La pasión, rechazo, muerte y resurrección del Hijo del hombre se colocan en Mc 8,31 bajo el signo de la necesidad: «tiene que padecer mucho —siendo rechazado.. y sufriendo la muerte— y a los tres días resucitar». No se trata de una necesidad «antecedente» (decretada por Dios), sino «consecuente», derivada de la oposición de los hombres al plan salvador [4]. De hecho, las autoridades religioso-políticas de

había de crear el pueblo de Dios escatológico Este autor no parte de la teología de los evangelistas, sino de una síntesis teológica de diversos pasajes del AT que luego proyecta sobre los dichos evangélicos Gundry, *Mark* 428-429, piensa que el cambio de «Cristo» (8,29) a «Hijo del hombre» (8,31) se debe probablemente a que Jesús elige esta expresión para hacer una referencia indirecta a su persona, o quizá también a lo extraño del sufrimiento respecto a las ideas prevalentes del mesianismo Ninguno de estos autores se plantea la cuestión de la excelencia humana denotada por la expresión ni la de su sentido extensivo

[4] Cf Mateos, *Marcos 13* §§ 272,702 y nota 297, Hooker, *Son of Man* 109, estima que el sufrimiento es inevitable porque no se reconoce la autoridad del Hijo del hombre Para Gundry, *Mark* 428, que el destino de Jesús «sea necesario» lo refiere al plan de Dios y al conocimiento anticipado de Jesús Ni el arameo ni el hebreo tienen una construcción que corresponda a la griega *dei* más infinitivo, cf Lindars, *Jesus Son of Man* 67, aunque, según Gundry, no por eso pueda afirmarse la falta de una tradición semítica subyacente, cf Bennet, «The Son of Man Must » 119 *apodokimazein* vuelve a aparecer en 12,10 (cita del Sal 117/118,22), cf Gnilka, *Markus* II 15 Pesch, *Marco* II 86, ve en la frase «padecer mucho» una alusión a Sal 33/34,20, del justo perseguido, en relación con la actividad de Jesús

Israel, representadas por los tres grupos que componían el Sanedrín o Gran Consejo («los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados») van a responder a la actividad del Hijo del hombre con el rechazo y la condena a muerte. La actividad de Jesús era la que correspondía al portador del Espíritu-amor: la supresión de los obstáculos que impiden el desarrollo del hombre y la comunicación de vida, pero su actividad iba a encontrar la oposición frontal del poder religioso-político judío. Quedaba así patente que ese poder era enemigo del hombre [5].

Hay que notar que, en Mc 8,31, también la resurrección está puesta bajo el signo de la necesidad («tiene que padecer mucho. y a los tres días resucitar») [6]. Esta necesidad es también efecto de la posesión del Espíritu, la vida misma de Dios, incompatible con la muerte: el que lo posee, en primer lugar Jesús y, tras él, sus seguidores, no quedarán en ella; la muerte será superada por la vida. «Los tres días» aluden, por una parte, a Éx 19,11.16, donde se anunciaba para el tercer día la manifestación de la gloria divina, y, por otra, a Os 6,2, donde se anuncia «el tercer día» como el de la acción definitiva de Dios («al tercer día nos resucitará y viviremos en su presencia») [7]. Además, en la cultura judía se pensaba que la muerte definitiva no

[5] Subraya Bonnard, *Mateo* 369, que la mención de los tres grupos que componían el gran Sanedrín de Jerusalén hace que el destino de Jesús tenga una significación «oficial», incluso política, Jesús no va a morir en solitario ni en el seno de un grupo de discípulos ni en el desierto, sino a manos de los jefes del pueblo, en Jerusalén y en público Las tres categorías son mencionadas por Mc en 11,27, 14,43 53, 15,11, pero es ésta la única vez que los sumos sacerdotes no aparecen en primer lugar, cf Lagrange, *Marc* 217 Gundry, *Mark* 431s, presenta un excursus sobre los grupos del Sanedrín con referencia a la Pasión de Jesús

[6] Véase Mateos, «Algunas notas (II)» 164-166, cf Gnilka, *Markus* II 16 Lagrange, *Marc* 216, señala que *êrxato* indica el comienzo de una enseñanza nueva Para Lindars, *Jesus Son of Man* 62, la conexión de las predicciones de la resurrección con las de la pasión es de la máxima importancia para Mc, pues de la exactitud con que estas últimas van a verse cumplidas en la historia de la pasión se deducirá que también las de la resurrección se cumplen

[7] Cf Gomá, *Mateo* II 132 «como hebraísmo, "al tercer día" puede significar "dentro de muy poco tiempo"», Taylor, *Marcos* 449, Fabris, *Matteo* 364 nota 3, Hooker, *Son of Man* 115, Gundry, *Mark* 430, Lindars, *Jesus Son of Man* 66 expresión idiomática para una renovación rápida Jeremias, «Die Drei-Tage-Worte» 221-229, Lehman, *Auferweckt am dritten Tag* 262-272, Evans, *Resurrection and the New Testament* 48s, y Schubert, «Auferstehung Jesu» 216s, estiman que las expresiones «a los tres días» y «al tercer día» tienen sentido teológico, no cronológico Walker,

sucedía hasta el cuarto día, cuando empezaba la descomposición; «resucitar al tercer día» significa, pues, que la vida no ha llegado a interrumpirse, sino que ha vencido a la muerte [8]. Es claro el contraste entre esta resurrección en breve plazo y la sostenida por los fariseos, en un futuro indeterminado y lejano, al fin de los tiempos.

Se mencionan de esta manera las consecuencias a que inevitablemente llevan («tiene que») la actividad y el ser «del Hijo del hombre». Su libertad, expresión del Espíritu que posee, que cuestiona los postulados esenciales del sistema judío, y su actividad dadora de vida, desencadenan la hostilidad a muerte de los estamentos del poder religioso-político: lo verdaderamente humano y la promoción del hombre les resultan intolerables. La muerte del Hijo del hombre a manos de ellos es una consecuencia negativa, pero pasajera. Su ser, en cambio, asegura al Hijo del hombre la victoria sobre la muerte, consecuencia gloriosa y definitiva de la presencia en él del Espíritu, vida indestructible.

El valor extensivo de la expresión «el Hijo del hombre» indica que la suerte del seguidor será la misma que la de Jesús. La construcción de la sociedad nueva o reino de Dios no se hará con el triunfo terreno, sino mediante la entrega personal para procurar la libertad y el desarrollo del ser humano, y puede acarrear la persecución a muerte por parte de los poderes religioso-políticos. Pero la muerte a manos de esos poderes no es un fracaso, pues la continuidad de la vida está asegurada.

Mt 16,21

Aunque, como se ha dicho, en este pasaje no se menciona al Hijo del hombre, está bajo el signo de la declaración mesiánica anterior (16,16), que especifica el papel histórico del Hijo del hombre para Israel (16,13). El texto dice así:

«Desde entonces empezó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía

«"After Three Days"» 261-262, no considera equivalentes las expresiones «al tercer día» (Lc, Mt) y «a los tres días» (Mc) Fitzmyer, *Lucas* III 106, cita a Flavio Josefo, que usa las dos expresiones griegas como sinónimas (Ant VII 11,6, n 280s, VIII 8,1s, nn 214 y 218) Para el uso temporal de *meta* en Mc, véase Mateos, «Algunas notas (III)» 197-199

[8] Cf Mateos-Barreto, *Juan* 502-503, Evans, *Resurrection* 49-50, Strack-Bill II 544

que ir a Jerusalén, padecer mucho a manos de los senadores, sumos sacerdotes y letrados, sufrir la muerte y levantarse al tercer día »

El dicho difiere algo del de Mc y lo simplifica. En primer lugar Jesús no propone a los discípulos una enseñanza, les da una información («manifestar») [9]; señala Jerusalén como lugar de su muerte, omite la mención del rechazo, cambia el verbo «resucitar» por «levantarse» y la expresión «a los tres días» por «al tercer día», haciendo más visible las alusiones a Éx 19,11.16 y a Os 6,2. La interpretación, sin embargo, es sustancialmente igual a la del texto de Mc.

Lc 9,22

Como Mc 8,31, el texto del primer anuncio de la muerte-resurrección, sigue inmediatamente a la declaración mesiánica de Pedro, que Jesús no ha aprobado (9,21):

«Y añadió "El Hijo del hombre tiene que padecer mucho, siendo rechazado por los senadores, sumos sacerdotes y letrados y sufriendo la muerte, y levantarse al tercer día" »

Lc sigue fielmente a Mc, con la única diferencia de poner «al tercer día» (como Mt) en lugar de «a los tres días», y el uso, como Mt, del verbo «levantarse» en vez de «resucitar» [10]. La interpretación de ambos pasajes es la misma [11].

[9] Segun Maggioni, *El relato* 171, la indicación cronológica «desde entonces» tiene mucha importancia en el evangelio de Mt e indica siempre un cambio decisivo en el relato, el evangelista intenta, pues, afirmar que está maduro el tiempo para algo nuevo Varios autores subrayan la diferencia de los verbos «enseñar» y «manifestar» entre Mc y Mt, cf Gomá, *Mateo* II 130, Bonnard, *Mateo* 369 En contra de los datos textuales, Gundry, *Matthew* 337, opina que Mt cambia *didaskein* por *deiknyein* para significar con este verbo una instrucción privada, cuando, en realidad, en ambos evangelistas tiene los mismos oyentes (Mc 8,27 31 los discípulos, íd Mt 16,21)

[10] Marshall, *Luke* 371 estima que *egerthênai* es una pasiva divina, subrayando que es Dios el que resucita a Jesús, aunque es opinión común, rechaza que en Mc 8,31 *anastênai* pueda ser considerado activo, cf Fitzmyer, *Lucas* 106 La cuestión puede enfocarse de otro modo en primer lugar, la forma *egerthênai* no es necesariamente pasiva, puede ser media no «ser levantado», sino «levantarse» (cf Mc 2,10 *egerthêti*, equivalente de Lc 5,24 *egeire*, tambien en sentido medio), además, si se interpreta «el Hijo del hombre» como el poseedor del Espíritu de Dios, de la vida divina, su resurrección no necesita agente externo

[11] El empleo en Lc, como en Mt, de un único artículo en la enumeración de los tres grupos les da mayor cohesión que en Mc, cf Fitzmyer, *Lucas* III 106

Lc 17,25

En estrecha conexión con el primer anuncio de la muerte-resurrección está este texto de Lc, que sigue a la predicción de una llegada del Hijo del hombre:

«Pero antes [el Hijo del hombre] tiene que padecer mucho y ser rechazado por esta generación »

La diferencia con los textos anteriores está en que el rechazo del Hijo del hombre no se atribuye a los círculos dirigentes, sino a la sociedad contemporánea de Jesús, a «la generación del Mesías», que, como lo fue «la generación del éxodo», es infiel al designio de Dios [12]. De hecho, como aparece en el relato de la pasión, el pueblo se une a sus jefes para pedir la muerte de Jesús (Lc 23,13.18 21.23).

2. *Segundo anuncio de la muerte-resurrección*

Mc 9,31

El segundo anuncio de la pasión-muerte-resurrección tiene lugar en Mc durante un desplazamiento por Galilea; Jesús considera tan importante su enseñanza que no desea ser interrumpido:

«(31) No quería que nadie se enterase, porque iba enseñando a sus discípulos Les decía "Al Hijo del hombre lo van a entregar en manos de [ciertos] hombres, y lo matarán, pero, aunque lo maten, a los tres días resucitará " (32) Pero ellos no entendían aquel dicho y les daba miedo preguntarle »

[12] En el judaísmo se hablaba de la generación de Henoc, de la del diluvio, de la del éxodo y de la de la dispersión, siempre asociándolas a la infidelidad Aquí se trata de la generación del segundo éxodo, el del Mesías, que se comporta como la del primero es la generación que debía haber visto el cumplimiento de las promesas, pero que rechaza la oferta de salvación, cf Mateos, *Marcos 13* §§ 516-517 Para el sentido de *genea* en griego y en hebreo, véase Beasley-Murray, *Mark Thirteen* 99, Feuillet, ‹La signification 213 Marshall, *Luke* 662, estima que la falta de referencia a la muerte y resurrección de Jesús puede deberse a la idea de Lc de un sufrimiento y rechazo de Jesús en sus representantes, los discípulos, idea difícil de concordar con la mención de «esta generacion»

La enseñanza, que encierra una predicción, se hace más genérica que en 8,31. El anuncio de la entrega, muerte y resurrección del Hijo del hombre carece de todo detalle [13] que lo vincule a un pueblo o agente determinado; esta hostilidad a muerte puede verificarse en cualquier cultura, lo que abre el horizonte de la misión entre los paganos. Por tratarse de una enseñanza, como en 8,31, la denominación «el Hijo del hombre» tiene también en este pasaje sentido extensivo: con Jesús, están denotados todos los que siguen su camino.

Se establece en este texto, por primera vez, una oposición entre «el Hijo del hombre» y «[ciertos] hombres» [14]. Si el primer término designa al Hombre en su plenitud, el segundo, «hombres» tiene que designar, por contraste, a los que frustran en sí mismos el desarrollo humano. A algunos de ellos ([ciertos] hombres), el Hombre logrado, libre y comunicador de libertad, les resulta odioso y pondrán todos los medios para eliminarlo.

Puede precisarse más. Dado que los evangelistas han señalado que la línea de maduración y plenitud del hombre es el amor activo que no excluye a individuos ni pueblos y que trabaja en favor del crecimiento humano, los «hombres» enemigos de «el Hijo del hombre», son los que carecen de ese amor e incluso lo detestan, por ser contrario a sus ideales o intereses. En otras palabras, son los que sacrifican al hombre en aras de una ideología, los que desprecian a otros individuos o pueblos por razones religiosas o étnicas, los que

[13] Fabris, *Matteo* 373: este anuncio (prácticamente igual en Mt y en Mc) se caracteriza por la sobriedad de las referencias anecdóticas. Se trata posiblemente del núcleo más arcaico de las palabras de Jesús relativas a su muerte violenta. El dicho está construido sobre el esquema del contraste. Cf. Gomá, *Mateo* II 175; Hooker, *Son of Man* 134.

[14] Fitzmyer, *Lucas* III 160: el juego de palabras es deliberado. Gundry, *Mark* 503, nota que «en manos de [ciertos] hombres» connota ser maltratado con violencia (cf. 14,41.46; Lv 26,25; Dt 1,27; 2 Sam 24,14; 2 Re 21,14; Job 9,22-24; 16,11; Sal 106,41; Jr 26,24; Dn 7,25; 11,11; Zac 11,6; 1 Mac 4,30; Hch 21,11; 28,17) y, por tanto, va más allá que el mero rechazo (8,31); la expresión no es griega y representa el arameo *l-îde*, cf. Marshall, *Luke* 394. Bonnard, *Mateo* 391s: el verbo «entregar» pertenece a la terminología teológica de la pasión desde sus formulaciones más arcaicas. Para Pesch, *Marco* II 158, «es entregado» es una pasiva divina; también para Gnilka, *Markus* II 54, el sentido de «entregar» es teológico, no profano-jurídico. Esta opinión continúa la interpretación en 8,31 del impersonal *dei* como indicando una voluntad divina.

dominan y someten, suprimiendo la libertad, los que explotan, esclavizando y despojando a otros por el propio interés; en una palabra, los opresores de toda índole [15].

El uso del término «hombres», empleado ya antes por Mc con sentido de limitación o insuficiencia (7,8; 8,24.27), y ahora para designar a los enemigos del Hijo del hombre, afirma la triste realidad de que tanto en el pueblo judío como en el resto de la humanidad predominan los que se oponen al desarrollo humano y, en consecuencia, renuncian al suyo propio.

Es también peculiar de este dicho la insistencia sobre el hecho de la muerte («lo matarán... aunque lo maten»), pero para vaciarla de su contenido. Jesús intenta calmar la angustia de sus discípulos ante la perspectiva de una muerte sin combate ni gloria, inculcándoles que ésta no es una amenaza ni un fracaso, porque, al ser la expresión máxima de amor a la humanidad, no pone fin a la vida, sino que da principio a una existencia gloriosa.

Sin embargo, el deseo de triunfo terreno que inspira el mesianismo de los discípulos les impide aceptar el mensaje. Siguiendo la ideología de los círculos judíos reformistas, quieren un Mesías individual que, actuando con poder, ponga fin a la injusticia y reivindique a los oprimidos. No les entra en la cabeza lo que Jesús les enseña, que la existencia de una sociedad nueva y justa (etapa histórica del reino de Dios), donde no haya dominio del hombre sobre el hombre, no puede ser obra de uno que se imponga, sino responsabilidad de todos como iguales (mesianismo compartido). No habrá sociedad nueva si no hay promoción humana de todos y responsabilidad de todos.

La incomprensión es total (v. 32). No perciben la idea y tienen miedo de preguntar a Jesús que se la aclare, pues vislumbran que la explicación no correspondería a su expectativa de triunfo. Su seguridad ideológica empieza a vacilar, pero prefieren aferrarse a lo que antes creían, aunque ya no aparezca tan cierto; se resisten a rectificar, pues para ellos la muerte de Jesús supondría el derrumbe definitivo de sus esperanzas reformistas y nacionalistas; como su preocupación principal no es la labor en favor de la humanidad, sino, conforme al estrecho horizonte de su ideología, el triunfo terreno y

[15] Entre ellos se encuentran los grupos dirigentes judíos mencionados en el primer anuncio (8,31); cf. Bonnard, *Mateo* 392; Gundry, *Mark* 572.

la gloria de su nación, no ven sentido a una vida después de la muerte.

Mt 17,22

El contexto del dicho es el mismo que en Mc, un viaje a través de Galilea. Dice Jesús a sus discípulos:

«Al Hijo del hombre lo van a entregar en manos de [ciertos] hombres y lo matarán, pero al tercer día resucitará.»

Mc subraya con más fuerza que Mt el hecho de la muerte, para dar resalte a la resurrección («y lo matarán; pero, aunque lo maten, al tercer día resucitará»). Por lo demás, el sentido del dicho es el mismo en los dos evangelistas.

Lc 9,44

A diferencia de Mc y Mt, la segunda predicción no se realiza en Lc durante un viaje por Galilea con los discípulos, sino que aparece como un aparte con ellos después de la curación del niño epiléptico, que ha suscitado asombro en la numerosa multitud (9,37-43a). El texto explicita la conexión entre la admiración por la acción de Jesús y la predicción:

«En medio de la admiración general por todo lo que hacía, dijo a sus discípulos: "Vosotros, meteos en la cabeza lo que voy a deciros: el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de [ciertos] hombres".»

Al omitir, a diferencia de Mc y Mt, la mención de la muerte-resurrección, Lc pone todo el acento sobre la entrega [16]. Muestra con esto que Jesús trata de calmar el posible entusiasmo de los discípulos ante el éxito popular conseguido; quiere hacerles comprender

[16] Fitzmyer, *Lucas* III 159, señala que la forma perifrástica de Lc *mellei paradidosthai*, en vez del *paradidotai* de Mc, es más acorde con el contexto de anuncio. Marshall, *Luke* 394, interpreta *paradidosthai* como pasiva divina; Fitzmyer, *ibid.*, no lo ve necesario.

la poca consistencia de estos éxitos y la veleidad de las multitudes [17]. Sin embargo, aunque Jesús sabe bien lo efímero que es el apoyo popular y no confía en él, no deja por eso de ocuparse de las necesidades de la multitud. Muestra así un amor a los hombres que no se basa en méritos ni se desanima por la falta de respuesta y de agradecimiento. Es el amor gratuito propio de «el Hijo del hombre», el modelo de plenitud humana.

Como los otros sinópticos, Lc expresa la oposición entre «el Hijo del hombre» y «hombres» que actúan como enemigos suyos [18]. Se subraya así en estos evangelios el contraste entre el que muestra la plenitud humana, a través de su plena libertad y amor universal, y los que se oponen a la actividad de ese amor y son incapaces de tolerarla.

3. *Tercer anuncio de la muerte-resurrección*

Mc 10,33

El tercer anuncio de la muerte-resurrección se verifica en Mc muy adelantado el camino hacia Jerusalén y se dirige a los Doce. Dice así el texto:

> «(32) Esta vez se llevó consigo a los Doce y se puso a decirles lo que estaba para sucederle: (33) "Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los letrados: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; (34) se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará".»

Al contrario que en Mc 8,31 y 9,31, este anuncio no constituye una enseñanza, sino una información («se puso a decirles») [19]. No enumera, por tanto, Jesús unos sucesos que vayan a afectar directamente a los Doce, anuncia lo que le va a ocurrir a él (v. 32). De ahí los numerosos detalles contenidos en el dicho: el lugar, Jerusalén;

[17] Cf. Schmid, *Lucas* 247s.

[18] Marshall, *ibid.*, no comenta la oposición entre «el Hijo del hombre» y «hombres»; considera solamente un posible juego de palabras en arameo entre *bar nasha* y *benê nasha.*

[19] Una comparación de las tres predicciones en Mateos, *Los Doce* §§ 480-485.

la condena a muerte por parte del Sanedrín, del que, en esta ocasión sólo se citan dos grupos («los sumos sacerdores y los letrados»)[20]; la entrega a los paganos, las burlas, los esputos y la flagelación (vv. 33-34)[21]. Se describe la suerte del Mesías-Hijo del hombre a manos de los poderes de su país y de su tiempo. Pero no se excluye el sentido extensivo; en su medida y circunstancia, un destino semejante puede afectar a los que caminen hacia la plenitud humana. Así lo muestra la subsiguiente pregunta de Jesús a los Zebedeos: «¿Sois capaces de pasar el trago (lit.: «beber la copa») que yo voy a pasar o de ser sumergidos por las aguas (lit.: «ser bautizados») que me van a sumergir a mí?» (10,38), con referencia evidente a su pasión y muerte.

Realizado al comenzar la subida a Jerusalén, el anuncio pretende hacer comprender a los discípulos lo vano de sus expectativas de triunfo en la capital. Jesús no va a proclamarse rey de Israel; no es ése su mesianismo. Al contrario, el que es modelo de Hombre y ofrece a los demás la posibilidad de llegar a su plenitud es objeto de odio y de desprecio («le escupirán») para los círculos de poder religioso y político; va a ser condenado a muerte y ejecutado. Será la confrontación entre lo humano, que culmina en Jesús, y lo inhumano, encarnado en los representantes de las instituciones tradicionales del judaísmo; ahora bien, aunque aparentemente venzan sus enemigos, la victoria definitiva pertenecerá al Hijo del hombre, pues va a superar la muerte («al tercer día resucitará»).

La reacción de los discípulos a esta predicción tan explícita se manifiesta en la petición de los Zebedeos, que siguen aferrados a la idea de un triunfo en Jerusalén, esperan la proclamación de Jesús como Mesías-Rey y aspiran a los primeros puestos en ese imaginario reino (10,37). Era imposible interpretar en sentido de triunfo el anuncio de Jesús, pero, a pesar de ello, la ideología de poder que

[20] Cf. Schniewind, *Matteo* 365; Gomá, *Mateo* II 301. Bonnard, *Mateo* 438, nota que el término «condenarán» es nuevo respecto a los otros anuncios: los jefes del pueblo no harán morir a Jesús en una vulgar emboscada, habrá un proceso y en él se determinarán claramente las responsabilidades.

[21] Trilling, *Mateo* II 184s: esta predicción, la más larga de las tres, presenta la novedad de anunciar que el Mesías tiene que sufrir afrentas tanto de los judíos como de los paganos. En la predicción anterior se decía que el Hijo del hombre había de ser entregado «a [ciertos] hombres» (Mc 9,31; Mt 17,22): estos hombres serán judíos y paganos.

los ciega y que fomenta su ambición personal no atiende a razones y hace callar a la inteligencia, creándose un porvenir ilusorio.

En el caso de Pedro, el obstáculo al mensaje era sobre todo el deseo de gloria para la nación (cf. 8,32s); en el de los Zebedeos, es la ambición de preeminencia y poder. Lo mismo el deseo de gloria nacional que el de medro personal hacen a los discípulos refractarios a las palabras de Jesús.

Mt 20,18

Como en Mc, el tercer anuncio de la entrega, muerte y resurrección lo dirige Jesús a los Doce:

«(18) Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y letrados: lo condenarán a muerte (19) y lo entregarán a los paganos, para que se burlen de él, lo azoten y lo crucifiquen; pero al tercer día resucitará.»

La explicación es la misma que en el pasaje anterior de Marcos. Cambian solamente dos detalles: Mt omite en la predicción una acción denigrante registrada en Mc 10,34 («le escupirán»), aunque luego la consigna en el relato de la Pasión (Mt 26,67); por otra parte, menciona la crucifixión [22], término que Mc evita siempre en las predicciones (Mc 10,34: «lo matarán»).

Lc 18,31

El texto paralelo de Lc dice así:

«(31) Tomando consigo a los Doce, les dijo: "Vamos a subir a Jerusalén y va a cumplirse todo lo escrito por los Profetas en vista del Hijo del hombre: (32) lo entregarán a los paganos, se burlarán de él, lo insultarán, le escupirán; después de azotarlo, lo matarán, pero al tercer día resucitará".»

Solamente Lc pone lo que va a suceder en Jerusalén como cum-

[22] Cf. Schniewind, *Matteo* 365; Gomá, *Mateo* II 301.

plimiento de lo escrito por los Profetas [23]. Por otra parte, omite la mención de los grupos del Sanedrín judío señalados por los otros dos sinópticos (Mt y Mc: «será entregado a los sumos sacerdotes y a los letrados»). Las variantes del texto no afectan al sentido, cuya explicación puede verse en el comentario precedente a Mc 10,33-34.

«Los Profetas» no indica la totalidad ni necesariamente una pluralidad de profetas; en oposición a «la Ley», designan la parte del AT que contiene los escritos proféticos.

Como en Mc y Mt, el dicho está dirigido a los Doce, es decir, al Israel mesiánico, a quien se recuerda que en la Escritura hay una tradición de mesías sufriente (la del Servidor de Yahvé) que no es tenida en cuenta [24]. El sistema judío se ha apoyado en la Escritura sólo para sacar de ella la idea de un mesías triunfador.

El texto subraya la entrega del Hijo del hombre a los paganos, pero es claro que quienes lo entregan (las autoridades judías) tienen tanta responsabilidad como ellos. Todos, judíos y paganos, están en contra del modelo de Hombre: ni unos ni otros conocen al verdadero Dios.

El dicho se refiere a la persona de Jesús, pero, como en Mc y Mt, al usar la denominación «el Hijo del hombre» indica que, para cada seguidor, según las épocas y las circunstancias, el itinerario de la plenitud humana tropezará con obstáculos y acarreará oposición.

* * *

Según estos anuncios, el triunfo del Hijo del hombre es su resurrección, por la que vence a la muerte. Pero este triunfo no se improvisa; es el resultado de la coherencia entre vida y Espíritu. Está al final de un proceso que pasa por el oprobio y el fracaso, pero Jesús no traiciona el modelo de plenitud por alto que sea el precio que tenga que pagar. La resurrección coronará la fidelidad a su ser profundo.

El Mesías-Hijo del hombre no destruye la libertad humana ni la avasalla: en el choque contra todo lo que se opone a la plenitud del hombre se somete a la lógica de la historia.

[23] Schmid, *Lucas* 408, piensa que la mención de la Escritura en este pasaje prepara 24,25ss.

[24] Cf. Hooker, *Son of Man* 137. Las escuelas rabínicas hacían una selección de textos; no se consideraban mesiánicos los relativos al sufrimiento del Siervo.

4. *En la Cena: la traición al Hijo del hombre*

Mc 14,21

En el ámbito de la Cena, Jesús anuncia la traición de uno de los suyos:

«Porque el Hijo del hombre se marcha, según está escrito acerca de él, pero ¡ay del hombre ese que va a entregar al Hijo del hombre! Más le valía a ese hombre no haber nacido.»

Se menciona dos veces al Hijo del hombre. La primera, como el que «se marcha, según está escrito acerca de él», indica la voluntariedad de su muerte («se marcha») [25]; la alusión a la Escritura parece corresponder a Jr 43,19 LXX: «no sepa hombre [alguno] adónde te marchas», que podría sugerir el fracaso de la traición, cuyo desenlace no será la muerte, sino la vida, aunque el traidor no lo sepa. El hombre pleno tiene un futuro suyo, desconocido para sus enemigos [26].

La segunda mención establece la oposición entre «ese hombre» y «el Hijo del hombre» [27]. Ya antes, en 9,31, ha aparecido el antagonismo entre «[ciertos] hombres» y «el Hijo del hombre», portador del Espíritu: es «un hombre» el que entrega «al Hijo del hombre» y es a «[ciertos] hombres» a quienes lo entrega y quienes le dan muerte (9,31). Son dos modelos enfrentados, el de «ese hombre/[ciertos] hombres» y el del «Hijo del hombre». El primer modelo, el de aquellos

[25] Cf. Taylor, *Marcos* 655.

[26] Para Lagrange, *Marc* 377, en este dicho «el Hijo del hombre» es una mera autodesignación. Gundry, *Mark* 828, cree probable que el dicho aluda a Sal 40/41,9 LXX («Acaso el que yace, ¿no resucitará de nuevo?»), cuya fraseología acaba de usar Jesús (cf. Sal 40/41,10: «Incluso mi amigo de quien yo me fiaba, y que compartía mi pan, es el primero en traicionarme»). Hooker, *Son of Man* 161, ve en el dicho una aplicación de 9,31; Casey, *Son of Man* 229, cita como los más obvios textos de la Escritura que hablan de la muerte de todo hombre (Gn 2,17; 3,19; Is 40,6-8; Ecl 12,5-7). Gnilka, *Markus* II 238, piensa que, al contrario que en Jn, *hypagein* es aquí sólo un eufemismo por «morir».

[27] Pesch, *Marco* II 520, nota que la expresión «ese hombre/el hombre ese» (hebr. *'ish hahû*) designa a menudo al impío, destinado a la expulsión y a la ruina (Lv 17,4.9; 20,3.4.5). Gundry, *Mark* 828, estima que la designación crea una distancia respecto al traidor.

que, por ejercer el dominio o por su ambición, bloquean su propio desarrollo personal y lo impiden en los demás, es enemigo a muerte del segundo, el del Hijo del hombre, paradigma de plenitud, quien, a través del servicio, invita a todos a ella. El primero lleva al fracaso existencial; el segundo, a la cima de la condición humana.

Entregar al Hijo del hombre significa querer anular todo valor humano, aniquilar todo desarrollo y plenitud. Quien, como «ese hombre» (que queda anónimo), tiene ese propósito, es traidor a sí mismo y al ser humano en general. Al condenarse él mismo al fracaso, se convierte en un aborto de hombre. No vale la pena nacer para eso.

Mt 26,24

El texto de Mt es prácticamente igual al de Mc:

> «El Hijo del hombre se marcha, como está escrito de él; pero ¡ay de ese hombre que va a entregar al Hijo del hombre! Más le valdría a ese hombre no haber nacido.»

La explicación es la misma dada para Mc 14,21 [28].

Lc 22,22

El texto de Lc presenta alguna variante:

> «(21) Mirad, la mano del que me entrega está a la mesa conmigo. (22) Porque el Hijo del hombre se va, según lo establecido, pero ¡ay del hombre ese que lo entrega!»

A diferencia de Mc y Mt, Lc no conecta el hecho de la marcha de Jesús con la Escritura, sino sencillamente con «lo establecido», lo que está determinado para el hombre o es propio de su naturaleza, la muerte (cf. Gn 3,19) [29].

[28] Gomá, *Mateo* II 613; Schniewind, *Matteo* 444, y Trilling, *Mateo* II 302, relacionan este pasaje con Mt 18,7.

[29] Para Schmid, *Lucas* 467, con la frase «según lo establecido» Lc parafrasea la alusión a la Escritura de Mc.

Como en los otros dos sinópticos, el texto señala el contraste entre «el Hijo del hombre» y «el hombre ese» [30].

5. *En Getsemaní: la entrega del Hijo del hombre*

Mc 14,41

En la escena de Getsemaní, después que Jesús ha orado en medio del sueño y la indiferencia de los discípulos, los urge a sacudir su inacción:

«Mirad, el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores.»

El uso, a primera vista innecesario, de la expresión «el Hijo del hombre», que, en este caso, designa sólo a Jesús, recuerda, sin embargo, a los discípulos dos cosas: que va a salir a la luz el odio a la plenitud humana por parte de ciertos círculos, calificados de «pecadores», y que la suerte de sus seguidores está en paralelo con la suya.

La frase se corresponde con la de Mc 9,31; los que allí eran designados como «[ciertos] hombres» son aquí «pecadores», es decir, gente apartada de Dios y opuesta a él. Con estas palabras identifica Jesús a los verdaderos «pecadores»: no eran los mencionados en 2,15 a propósito de la llamada de Leví, despreciados socialmente, pero que siguieron a Jesús, sino los que esperan que sea entregado a ellos para condenarlo a muerte. Y esta entrega, realizada por Judas (cf. 14,10-11), se hace a las autoridades religioso-políticas judías (v. 43: todos los grupos componentes del Sanedrín), en primer lugar a los que se llaman representantes de Dios en la tierra («sumos sacerdotes»): son, pues, ante todo los dirigentes del sistema religioso judío «los pecadores» de que habla Jesús.

Este apelativo en boca de Jesús muestra a las claras que no son los títulos o los cargos los que garantizan la cercanía a Dios ni la fi-

[30] Marshall, *Luke* 809, no comenta tampoco aquí la oposición entre «el Hijo del hombre» y «ese hombre»; lo considera de nuevo un juego de palabras; cf. Hooker, *Son of Man* 159-161.

delidad a su designio. En este contexto, de hecho, los individuos que los ostentan o ejercen son enemigos jurados del Hijo del hombre, es decir, de la dignidad y autonomía del hombre, del desarrollo de la humanidad, del proyecto de Dios.

La identificación de «[ciertos] hombres», enemigos del Hijo del hombre (9,31), con «los pecadores» (14,41), muestra que el pecado consiste en oponerse a la plenitud humana, sea en uno mismo, frustrando el propio crecimiento personal, sea impidiéndola en los demás [31].

Mt 26,45

En vista del sueño de los discípulos, Jesús les advierte:

«Mirad, se acerca el momento de que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores.»

El texto no difiere sustancialmente del de Mc 14,41, y su sentido es el mismo [32].

Lc 22,48

En Getsemaní, cuando se dispone a entregar a Jesús, Judas lo saluda besándolo:

«(47) Aún estaba hablando cuando apareció una multitud; el llamado Judas, uno de los Doce, iba en cabeza y se acercó a Jesús para besarlo. (48) Jesús le dijo: "Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?"»

[31] Pesch, *Marco* 581; Gnilka, *Markus* II 263; Gundry, *Mark* 857s, conectan este dicho con 9,31, pero no comentan la sustitución de «hombres» por «pecadores». Gnilka relaciona la frase con Sal 35,11; 70,4; 81,4 (LXX), donde el piadoso pide ser librado de «el/los pecadores». Taylor, *Marcos* 673, no comenta el término. Lagrange, *Marc* 392: «Según el modo de hablar judío, el término "los pecadores" designaría a los paganos, pero Jesús comprende indudablemente bajo ese concepto a los sacerdotes y fariseos a los que Judas lo entrega.»

[32] Bonnard, *Mateo* 574: la entrega de Jesús en manos de los pecadores constituye para Mc-Mt «la hora» («el momento») decisiva del drama; la «hora» joánica es más bien la de la cruz; cf. Taylor, *Marcos* 673; Hooker, *Son of Man* 161. Pesch *Marco* II 581, nota que la partícula *idou* conecta este dicho con el de 10,33.

Lc acentúa el contraste entre el beso (señal de amistad) y la entrega (acto de enemistad) [33]. El que externamente profesa amistad a Jesús es enemigo mortal de la plenitud humana que existe en él y quiere destruirla. Como Mc y Mt, pone de relieve Lc por una parte la gravedad de la traición al señalar que Judas era uno de los Doce (cf. Mc 14,43; Mt 26,47): es un miembro del Israel mesiánico, que ha convivido con Jesús, el que quiere hacer morir al Mesías; por otra parte, subraya la hipocresía del traidor, que, hasta el último momento, simula amistad [34].

En este evangelio, Judas es figura representativa de los Doce, por eso Lc no señala la huida de los demás al final de la escena (cf. Mc 14,50; Mt 26,56). Lc es más severo que Mc y Mt. El reproche de Jesús a Judas muestra que la adhesión de los Doce es externa, sólo aparente; ninguno está realmente con él; aunque no todos lleguen a una traición como la de Judas, en cierto modo todos lo entregan. Como el antiguo Israel, con el que comparte los ideales nacionalistas de triunfo, el nuevo Israel, representado por los Doce, por profesar esos mismos ideales, contrarios al amor universal, renuncia al ideal que Dios le ha ofrecido en Jesús.

II. PASAJES PARALELOS EN MARCOS Y MATEO

Los textos comunes a Mc y Mt son dos, ambos conectados con la escena de la transfiguración. El primero (Mc 9,9; Mt 17,9) menciona la resurrección del Hijo del hombre; el segundo (Mc 9,12; Mt 17,12), su rechazo.

1. *La resurrección del Hijo del hombre*

Mc 9,9

Este dicho se sitúa inmediatamente después de la escena de la transfiguración, en la bajada del monte:

[33] Ambas acciones, el beso y la entrega, aparecen también en Mt 26,49ss, pero no se menciona al Hijo del hombre.

[34] Cf. Marshall, *Luke* 835. Para Colpe, *TWNT* VIII 449, el dicho muestra el dolor de Jesús por la manera de entregarlo. Según Schmid, *Lucas* 484, la pregunta de Jesús significa el rechazo del saludo de Judas.

«Mientras bajaban del monte les advirtió que no contaran a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitase de la muerte.»

En primer lugar, el dicho pone la escena de la transfiguración bajo el signo del Hijo del hombre. En la transfiguración, Jesús (9,2) ha querido mostrar a Pedro, Santiago y Juan, los tres discípulos a la vez más influyentes y más reacios a aceptar su mensaje [35], el estado glorioso y definitivo del que ha sufrido la muerte como consecuencia de su actividad en favor de los hombres. Con esto deberían comprender que la muerte de Jesús no representa un fracaso, como ellos piensan y lo ha puesto de manifiesto Pedro al oponerse a ella y conminar a Jesús (8,32). Les ha mostrado la gloriosa realidad que encerraba la frase «a los tres días [tiene que] resucitar» (8,31): el amor sumo, el que llega a dar la vida por comunicarla, es plenitud de vida indestructible, es el éxito de la existencia. Vale más perder la vida con tal de amar, es decir, con tal de comunicarla a los demás, que conservarla sin amor y sin eficacia.

Pero los tres discípulos no han entendido el significado de la visión [36]. No han visto en ella la manifestación de la gloria del Hombre pleno, sino una ostensión de poder divino, que para la mentalidad judía era causa de supremo temor; además, dada la oposición anterior de Pedro a Jesús (8,32), que expresaba la del grupo, interpretan ese esplendor como amenazante y quedan aterrorizados (9,6).

Que siguen aferrados a su idea tradicional de mesías lo ha mostrado el título «Rabbí», usado para los maestros de la Ley y dado a Jesús por Pedro, y la propuesta de éste: «Podemos hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías» (9,5), que pretendía integrar el mesianismo de Jesús en las categorías del pasado: al situar a Jesús en el mismo plano que a Moisés y Elías, muestra no reconocer en él una novedad decisiva. Ante esta incom-

[35] Mc 8,32-33, resistencia de Pedro; 10,35-38, ambición de Santiago y Juan.

[36] Gundry, *Mark* 462, que no tiene en cuenta la mala interpretación que los discípulos han hecho de la transfiguración, atribuye la prohibición a que una publicación prematura de lo sucedido neutralizaría tanto la enseñanza de que el Hijo del hombre había de padecer como la exhortación a cargar con la cruz (8,31.34). Tampoco Hooker, *Son of Man* 128-129, explica el episodio. Pesch, *Marco* II 127: los discípulos han visto el esplendor de la resurrección del Hijo del hombre; la orden de no hablar de ello está en relación con este contenido: el sufrimiento del Hijo del hombre se comprende solamente después de su resurrección.

prensión, Jesús les prohíbe divulgar la experiencia de la visión, pues la mala interpretación que han hecho de ella no haría más que fomentar el equívoco.

La muerte de Jesús pondrá fin a las falsas especulaciones sobre la calidad de su mesianismo; entonces podrán narrar su experiencia sin peligro de malentendidos.

Jesús, sin embargo, no habla solamente de sí. Al utilizar la expresión «el Hijo del hombre» y mencionar la resurrección, conectando este dicho con el de 8,31, intenta de nuevo inculcarles que el destino de ellos es el mismo suyo, que también para ellos el desarrollo personal, fruto de la actividad en favor de los hombres, acarreará una oposición de las autoridades judías que podría llegar a causarles la muerte, pero que eso no será el fracaso que temen: también ellos, partícipes del mesianismo de Jesús e incluidos en la denominación «el Hijo del hombre», están destinados a alcanzar el estado glorioso que se ha manifestado en la transfiguración y que es la culminación de la condición humana.

Tampoco esta vez entienden: se preguntan entre ellos qué quiere decir eso de resucitar de la muerte (9,10). Al no considerar la transfiguración como un anticipo del futuro, esperan ese poder y esa gloria para la vida mortal de Jesús, al servicio de su triunfo mesiánico. Siguen ignorando el anuncio de la muerte a manos de las autoridades judías y, en consecuencia, no ven lo que puede significar una resurrección.

El pasaje muestra la resistencia de aquellos hombres a desprenderse de la tradición en que han vivido y a abandonar antiguos ideales de gloria y triunfo terreno; pone de manifiesto en primer lugar cómo una mentalidad cerrada que no se deja cuestionar filtra y deforma los datos que se le ofrecen (interpretación de la transfiguración en clave de poder); hace patente además el estrecho horizonte ideológico de los discípulos, limitado a la vida terrena, su mezquino concepto de salvación, reducido a la preservación de la vida física y al éxito en la tierra, su desconocimiento del amor de Dios y del valor supremo de un amor a los hombres que no vacila ni ante la muerte. La reacción de los discípulos delata su falta de madurez y de perspectiva, causada por una ideología, en este caso el nacionalismo judío, que les estrecha el campo de visión y les impide el desarrollo personal.

No hay duda de que el evangelista tipifica en los tres discípulos

actitudes propias de ciertas comunidades cristianas de origen judío. Pero, cambiando las variables, el fenómeno puede reproducirse en cualquier grupo o comunidad cristiana posterior, en los que la entrega y la actividad en favor de los hombres, que pueden acarrear animosidad por parte de los poderes o de la sociedad, ceden el puesto al deseo de obtener el reconocimiento y el triunfo mundano.

Mt 17,9

Como en el pasaje paralelo de Mc, el dicho se sitúa inmediatamente después de la transfiguración de Jesús (17,1-8), mientras él y sus discípulos bajaban del monte. Dice así:

«No contéis a nadie la visión hasta que el Hijo del hombre se levante de la muerte.»

El dicho es prácticamente idéntico al de Mc y su interpretación es la misma, aunque Mt sustituye el verbo «resucitar» de Mc por «levantarse [de la muerte]» [37].

2. *El rechazo del Hijo del hombre*

Mc 9,12

Tras la escena de la transfiguración, también durante la bajada del monte, los discípulos proponen a Jesús una objeción: «¿Cómo dicen los letrados que Elías tiene que venir primero?» (v. 11). Los letrados sostenían que la llegada del Mesías tendría lugar cuando Elías, vuelto del cielo, hubiera puesto orden en Israel (cf. Mal 3,23; Prov 48,10); la

[37] Bonnard, *Mateo* 382, nota además que Mc usa el estilo indirecto, Mt el directo, haciendo más clara la narración, y que cambia el verbo *diesteilato* de Mc por *eneteilato*, característico de Mt, que denota una orden precisa, un mandato expreso (Mt 4,6, 19,7, 28,20) Considera chocante el uso del término *horama* («visión», única vez en Mt, nunca en Mc), frecuente en Daniel (2,19, 4,10, 7,2), para designar o caracterizar la transfiguración Gundry, *Mateo* 346, estima que el cambio de «lo que habían visto» (Mc) por «la visión» (Mt) tiene por objeto resaltar el carácter teofánico de la transfiguración

vuelta de Elías equivalía a una intervención divina de poder en la historia del pueblo, con la connotación de violencia propia de la figura de ese profeta (Eclo 48,1.3.9; 1/3 Re 19,10.14; 2/4 Re 1,10 12.14) De hecho, Elías debía volver para restaurar y purificar a Israel [38].

Pero los discípulos, sin que se haya presentado Elías a preparar la llegada del Mesías, han visto en la transfiguración la gloria de Jesús y, al disociarla de su muerte, piensan que ese poder va a ser utilizado para conseguir la victoria sobre sus adversarios y el triunfo político. Por eso no ven que se requiera ya la labor preparatoria de Elías para lograr ese triunfo, y se preguntan si los letrados estarán equivocados. Esta duda sobre la vuelta de Elías confirma que los discípulos estaban persuadidos de que la gloria demostrada miraba a la instauración del reino mesiánico.

Jesús contesta a la duda mencionando en primer lugar la doctrina de los letrados y mostrando a continuación que no correspondía a la Escritura:

«(12) El les repuso "¡De modo que Elías viene primero y lo pone todo en orden! Entonces, ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre va a padecer mucho y ser despreciado? (13) Os digo más no sólo Elías ha venido ya, sino que lo han tratado a su antojo, como estaba escrito de él"» [39].

[38] La vuelta de Elías al fin de los días era un firme artículo de fe en el judaísmo La creencia se basaba en Mal 3,1 23, donde Elías se describe como precursor de Dios y pacificador entre padres e hijos (en los LXX se amplía a todos los israelitas), para evitar que Dios castigase la tierra con el anatema En Eclo 48,10, dice el texto hebreo «De él [Elías] está escrito que está preparado para el tiempo señalado, para apaciguar la ira de Dios antes de la conflagración, reconvertir los corazones de los padres hacia los hijos y restaurar las tribus de Israel», cf Gnilka, *Markus* II 41 Estas últimas palabras remiten a Is 49,6, donde la restauración de las tribus de Jacob pertenece a la misión del Servidor de Dios

En la tradición rabínica aparece Elías como el que prepara el camino de Dios o bien como precursor del Mesías Pero los rabinos añadieron elementos nuevos que *sería el gran colaborador del Mesías hijo de David y el sumo sacerdote del tiempo mesiánico* Además de la reconciliación en las familias y de la restauración de las tribus, Elías restauraría la pureza de las familias israelitas purificaría el pueblo de las familias ilegítimas, porque Israel se salvaría sólo por el mérito de la pureza de sus matrimonios, «y Dios haría reposar de nuevo su gloria sólo sobre las familias de linaje legítimo», lo que se interpretaba de manera más o menos rigorista, cf Strack-Bill IV,2 779-792

[39] Hooker, *Son of Man* 131, propone una puntuación diferente «¿Cómo está escrito sobre el Hijo del hombre? Que va padecer mucho y ser despreciado» Para ello, interpreta el v 12a como afirmación de Jesús, en vez de como opinión de los

Elías no va a poner orden en Israel, y la prueba es que el Mesías-Hijo del hombre, cuyo prototipo es Jesús, va a padecer mucho (cf. 8,31) y a ser despreciado (Sal 89/88,39: del rey Mesías) [40]. Jesús asimila Juan Bautista a la figura de Elías y compara el trato que Juan ha recibido de Herodías (Mc 6,17.27) con el que Jezabel dio al profeta (1/3 Re 19,2-10). Juan ha sido el precursor del Mesías, pero no como se esperaba de Elías: él ha intentado preparar al pueblo no amenazando con castigos, sino invitando a todos a romper con la injusticia [41]. Por un lado, por tanto, al predecir el destino del Hijo del hombre, Jesús invalida la expectación de triunfo que albergan los discípulos; por otro, da a entender que la obra de Dios en el mundo no se realiza avasallando la libertad humana, como esperaban los letrados, sino que está sujeta a vicisitudes según la actitud de los hombres.

Al utilizar de nuevo la denominación «el Hijo del hombre» recuerda Jesús a los discípulos que todo el que aspire a la plenitud humana y se proponga fomentarla en otros será objeto de persecución por parte de los poderes religiosos judíos; que el destino que ellos tienen que esperarse no será diferente del suyo. Han de descartar toda esperanza de un triunfo terreno.

Los discípulos muestran de nuevo estar poseídos, como los fariseos, aunque con un sesgo distinto, por la ideología del poder: para los fariseos, Elías, el profeta de fuego, el reformista violento, debía poner orden en Israel de manera contundente, para preparar la llegada del Mesías; para los discípulos, dada la fuerza divina que han apreciado en Jesús, no hace falta preparación alguna: el Mesías mismo puede cambiar radicalmente la situación.

Esta mentalidad deja ver un falso concepto de Dios y, en consecuencia, del hombre. Los discípulos piensan que Dios dispone del

letrados, lo que carece de probabilidad. En la misma línea, Gundry, *Mark* 464s, opina que Jesús espera una nueva vuelta de Elías antes del fin «para restaurarlo todo»; cf. Taylor, *Marcos* 469.

[40] Según Marcus, «Mark 9,11-13: "As It Has Been Written"» 43-45, no se trata de la cita directa de un texto determinado del AT, ni de una tradición exegética judía, sino de una interpretación cristiana de varios pasajes veterotestamentarios, probablemente (con Dodd) Dn 7 y Sal 80, en los que la figura del Hijo del hombre tiene una dimensión corporativa. La fórmula «como está escrito» introduce así una conclusión exegética más que una cita, conforme a la práctica judía contemporánea.

[41] En Mt y Lc, por el contrario, Juan amenaza con la destrucción a los que no se enmienden (cf. Mt 3,10.12; Lc 3,9.17).

curso de la historia y se impone a los hombres, sin respetar su libertad. No creen en el amor de Dios, sino en su poder. Para ellos, las situaciones se arreglan y se enderezan con la fuerza, desde fuera, de modo tajante, no a través de la conversión y del lento madurar de la persona y de la humanidad. Por su falso concepto de Dios, no creen en el hombre y en sus posibilidades.

Mt 17,12

El texto paralelo de Mt identifica explícitamente a Juan Bautista con el Elías esperado (17,13) y no menciona la Escritura:

«También el Hijo del hombre va a padecer a manos de ellos.»

El sentido es el mismo que en Mc. «A manos de ellos» se refiere, como en Mc, a los dirigentes judíos hostiles a Jesús (cf. 16,21) [42].

* * *

Tanto Mc como Mt insisten primero en la victoria del Hijo del hombre sobre la muerte (Mc 9,9; Mt 17,9); sólo después señalan lo que había de padecer a manos de los dirigentes (Mc 9,12; Mt 17,12).

III. PASAJE PARALELO EN MATEO Y LUCAS: LA SEÑAL DE JONAS

Mt 12,40

Los letrados y fariseos reaccionan a la respuesta e invectiva de Jesús ante la acusación de que expulsaba los demonios con poder de Belcebú (12,24-37), y le piden una señal suya personal (12,38), es decir, una acción extraordinaria, un portento que acredite su per-

[42] Bonnard, *Mateo* 384, señala una continuidad fundamental (*houtôs kai*, «también») entre el destino del Precursor y el de Jesús: en el rechazo del primero se realiza ya el rechazo del segundo. Gomá, *Mateo* II 163, subraya el paralelismo entre la persona/misión de Juan y las de Jesús; el indeterminado «ellos» designa la generación contemporánea de Juan y de Jesús, colectivamente incrédula. En el mismo sentido, Gnilka, *Markus* II 42.

sona. Jesús les niega rotundamente toda señal, excepto una, la señal de Jonás (12,39), y la explica:

«Porque si tres días y tres noches estuvo Jonás en el vientre del monstruo (Jon 2,1), también tres días y tres noches estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra» (12,40)

Esta comparación anuncia que para el Hijo del hombre, en este caso Jesús, la muerte será un estado transitorio y efímero. Así lo indica el paralelo con Jonás, que volvió a su actividad después de su permanencia en el vientre del monstruo marino. La señal de Jonás es, pues, el triunfo de la vida sobre la muerte, que había de verificarse en la resurrección de Jesús [43].

Para dar el visto bueno a la actividad de Jesús, la miopía de los letrados y fariseos exige la realización de un hecho puntual y extraordinario que altere el curso normal de la existencia humana. No dan valor a la excelencia de la vida misma. Es decir, Jesús no necesita hechos portentosos para acreditar su persona; la señal suprema no está en la línea de un hacer momentáneo, sino en la calidad de su vida El Hijo del hombre, que es inseparablemente el Hijo de Dios, posee la vida divina, capaz de superar la muerte.

Para los fariseos y los letrados, lo que legitimaría a Jesús sería una manifestación de poder, lo único que respetan, un hecho portentoso que forzase la libertad de los espectadores. Aprecian y buscan el dominio, no la transformación de la persona. Ni siquiera

[43] Contra Dodd, *The Bible Today* (1957), que ve en el dicho una alusión a la resurrección, Bonnard, *Mateo* 284, cree que Mt indica el signo paradójico y desconcertante de la muerte del Hijo del hombre, es más, el signo de un juicio de Dios, manifestado definitivamente en Jesucristo No tiene en cuenta el paralelo de «los tres días» con las predicciones de la resurrección Fabris, *Matteo* 283, opina que el signo es el destino mismo de la persona de Jesús, el del Hijo del hombre humillado y sufriendo la muerte, para finalmente manifestarse a todos como el juez, cuando aparezca en el cielo «la señal» del Hijo del hombre (Mt 24,30) Es difícil ver cómo enlaza esta interpretación con la figura de Jonás y, en particular, con «los tres días» Para el significado de la «señal» o «enseña» del Hijo del hombre, véase en el capítulo siguiente el comentario a Mt 24,30 Higgins, *Son of Man* 105, cree que como Jonás fue señal en cuanto predicador del juicio, el Hijo del hombre será señal en cuanto juez escatológico Leivestad, «Exit» 259, estima que la comparación con Jonás es oscura, pero que tiene sentido, por otra parte, se siente incapaz de imaginar analogía alguna entre el Hijo del hombre apocalíptico y Jonás (o entre el Mesías y Jonás)

barruntan la clase de vida que Dios desea comunicar al hombre para que la desarrolle sin límite y no tenga fin; una vida incesante que, por ser divina, tiene una plenitud inagotable.

Por otra parte, el uso de la expresión «el Hijo del hombre» en lugar del simple «yo», más coherente con la petición, hecha directamente a Jesús (12,38), insinúa a los letrados y fariseos, por su valor colectivo o inclusivo, la superación de la muerte para los que formen el nuevo Israel, en el ámbito de la nueva humanidad.

Lc 11,30

El texto de Lc dice así:

«(29) Las multitudes se apiñaban a su alrededor, y él se puso a decir "Esta generación es una generación perversa Pide una señal, y señal no se le dará excepto la señal de Jonás (30) Porque, igual que Jonás fue una señal para los habitantes de Nínive, así va a serlo también el Hijo del hombre para esta generación"»

Las diferencias con el texto de Mt son evidentes. En primer lugar, en Mt el dicho de Jesús responde a la petición de una señal por parte de algunos letrados y fariseos, aunque la invectiva se amplía a la generación judía contemporánea suya, como inficionada por la ideología del mesías de poder, enseñada y propugnada por los letrados y fariseos; en cambio, en Lc no hay petición explícita de señal, aunque está supuesta en la invectiva de Jesús a las multitudes [44].

Otra diferencia estriba en que, según Lc, Jonás fue una señal para los habitantes de Nínive, mientras Mt no los menciona en este lugar, refiriéndose, en cambio, a los tres días y tres noches que pasó Jonás en el vientre del monstruo. Es decir, para Mt, lo ocurrido con

[44] Recuérdese la análoga diferencia que aparece en la invectiva de Juan Bautista en Mt 3,7 va dirigida a los fariseos y saduceos que habían ido a bautizarse, en Lc 3,7, en cambio, Juan la dirige directamente a las multitudes Paralelamente, en el episodio de la sinagoga, mientras Mc 1,22 menciona a los letrados y el poseído los defiende, Lc 4,32 omite la mención, poniendo así la presencia del mal espíritu en conexión con todos los asistentes Para Lc, el pueblo es, por sí mismo, responsable de sus actitudes y mentalidad

Jonás era señal de la resurrección del Hijo del hombre, para Lc, Jonás fue una señal para los ninivitas por su exhortación a la enmienda, basada en la amenaza de destrucción de la ciudad; los paganos hicieron caso a su mensaje y se salvaron de la ruina.

Se deduce del texto que también la generación judía contemporánea de Jesús necesita la enmienda y, como Nínive, está amenazada de destrucción. Constituye una sociedad injusta que va camino de su ruina. Jesús previene a sus oyentes: no habrá ninguna señal portentosa que los salve; como en tiempo de Jonás, la salvación depende de la enmienda y, si no cambian, irán al desastre; no hay salvación automática sin colaboración del hombre y compromiso personal. No hay un Dios omnipotente y arbitrario que lo arregle todo prescindiendo de las disposiciones individuales, ni que imponga sus decisiones pasando por encima de la libertad humana: el curso de la historia es responsabilidad del hombre. El relato de Jonás lo expresa con gran viveza: Dios «se arrepintió» de la decisión tomada de destruir Nínive (Jon 3,10); fue la decisión de los habitantes, no la divina, la que marcó el destino de la ciudad [45].

[45] Manson, *Sayings* 90 los que pedían la señal querían algo que probase que Jesús era un mensajero divino, en la historia de Jonás, fue él mismo la única señal para el pueblo de Nínive, es decir, él y su mensaje eran tales que por sí mismos convencían a los ninivitas, el pueblo que escuchaba a Jonás reconocía la voz de Dios, una vez más, Dios habla por medio de «el Hijo del hombre éste es la señal exactamente del mismo modo que Jonás lo fue, cf Fitzmyer, *Lucas* III 379 La dificultad contra esta interpretación es que Jesús afirma que el Hijo del hombre «será» una señal, lo que excluye que ésta se refiera a su predicación ante los oyentes, cf Jeremias, *Iônas TWNT* III 412s En cuanto al significado de «el Hijo del hombre» en este pasaje, Manson opina que, como en Lc 7,34, se usa en el sentido de «cierto hombre», es decir, «yo, el que hablo»

Marshall, *Luke* 484s, interpreta la señal como la resurrección de Jesús, en paralelo con la liberación de Jonás, opinión que se presta a múltiples objeciones al contrario que en el caso de Jesús, en el de Jonás la liberación precede a la predicación, por otra parte, los ninivitas no tuvieron noticia de la liberación de Jonás Como alternativa, propone Marshall la llegada del Hijo del hombre en su parusía, que no tiene fundamento en el texto y que excluiría la posibilidad de arrepentimiento Se extraña, por otra parte, de que Lc haya suprimido una clara referencia a la muerte y resurrección de Jesús y se limite a una afirmación enigmática

Para Higgings, *Son of Man* 104s, como Jonás en su predicación de un juicio fue una señal para los ninivitas y así el juicio que predijo puede ser llamado «la señal de Jonás», así también el Hijo del hombre será una señal para sus contemporáneos como el juez escatológico en el tribunal celeste, cuando será demasiado tarde para arrepentirse, cf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* 118, Schmid, *Lucas* 299

Jesús afirma que el Hijo del hombre va a ser una señal en el futuro. Se refiere, sin duda, a un acontecimiento decisivo que forzará a las multitudes a optar a favor o en contra de su persona, como sucedió con los ninivitas ante la predicación de Jonás. Tal acontecimiento no puede ser otro que la denuncia del sistema judío por parte de Jesús y su enfrentamiento con él. Entonces, los que lo escuchan tendrán que optar entre el sistema opresor y el Mesías liberador, entre la violencia y la paz. Será para Israel como pueblo la última oportunidad, en la que cada uno tendrá que tomar su decisión personal [46].

La mención del Hijo del hombre pone de relieve el mesianismo de Jesús, que viene confirmado por las comparaciones que siguen: «hay más que Salomón aquí» (v. 31), «hay más que Jonás aquí» (v. 32). La denominación «el Hijo del hombre» no tiene en este pasaje carácter inclusivo, pero sí presenta a Jesús como prototipo de Hombre, modelo y meta de todo desarrollo humano. Su mesianismo es inseparable de la plenitud humana, de la calidad de Hombre-Dios, por la que Jesús es superior a todos los reyes y profetas de la historia de Israel.

IV. PASAJE PROPIO DE MATEO: LA PASCUA Y LA ENTREGA DEL HIJO DEL HOMBRE A LA MUERTE

Mt 26,2 (cf. Mc 14,1-2; Lc 22,1-2)

El dicho pertenece al pasaje que abre el relato de la Pasión (Mt 26,1-5) y dice así:

> «Como sabéis, dentro de dos días se celebra la Pascua, y entregarán al Hijo del hombre para que lo crucifiquen.»

Los círculos de poder se proponen dar muerte de modo infamante al que encarna el supremo valor humano. No toleran su pre-

El paralelo no parece válido, pues Jonás no fue una señal como juez, sino como anunciador que dio ocasión al arrepentimiento, y lo mismo ha de ser el Hijo del hombre, si no hubiera ya lugar al arrepentimiento, sería una señal inútil Aparece aquí de nuevo el prejuicio de ver en el Hijo del hombre el juez escatológico, idea inspirada más bien en el tardío libro de las Parábolas de Henoc que en los textos evangélicos Para otras opiniones sobre este pasaje, especialmente desde el punto de vista de su autenticidad, véase Vogtle, *Die «Gretchenfrage»* 148-163

[46] Colpe, *TWNT* VIII 452s, interpreta la señal como la parusía del Hijo del hombre, nuevo acto tras la resurrección

sencia, su libertad, su actividad ni sus denuncias. Paradójicamente, la pascua judía era la fiesta de la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto, pero se ha convertido en enemiga del hombre: en ella, los dirigentes judíos van a entregar y eliminar al que representa la cumbre de lo humano, al único Mesías liberador.

La liberación de la esclavitud de Egipto fue la primera de las acciones divinas que llevaron a la fundación del pueblo y, siendo la Pascua el centro cultual y el rasgo característico del sistema religioso judío, su falseamiento indica la corrupción del entero sistema. La institución religiosa, cuya razón de ser era continuar la liberación del hombre, va a celebrar la Pascua matando [47]. Mt subraya la distancia entre la celebración oficial y la realidad opresora.

La mención de la Pascua identifica a los que van a entregar al Hijo del hombre: son las autoridades religioso-políticas del pueblo judío, como se explicita a continuación (v. 3: «Entonces se reunieron los sumos sacerdotes y los senadores del pueblo...»). De hecho, la numerosa turba que más tarde irá a prender a Jesús será enviada por los sumos sacerdotes y los senadores (26,47). En Jesús quieren destruir la máxima expresión de lo humano; son los mismos que, mediante la opresión religiosa y económica (Mt 12,9-14; 21,12-13) han impedido el desarrollo del pueblo.

Aparece la contradicción entre lo que proclaman públicamente los representantes oficiales de la religión judía y la conducta que siguen. Para ellos, palabras como «Pascua» están vacías; utilizan a Dios y sus festividades para impedir que el pueblo tome conciencia de su situación y afianzar su poder sobre él.

V. PASAJE PROPIO DE LUCAS: EN EL SEPULCRO VACIO. SE HA CUMPLIDO LO PREDICHO DEL HIJO DEL HOMBRE

Lc 24,7

El dicho pertenece al episodio de la visita de las mujeres al se-

[47] Bonnard, *Mateo* 555: los tres sinópticos ponen la muerte de Jesús en relación con la fiesta de Pascua, pero Mt es el único que lo hace mediante una declaración explícita de Jesús. Gomá, *Mateo* II 602, señala que Mc 14,1 y Lc 22,1 se limitan a consignar una indicación cronológica; Mt 26,2, en cambio, quiere destacar el conocimiento anticipado de Jesús y la serena libertad con la que va a la muerte.

pulcro (Lc 24,1-8) y es pronunciado por los dos varones que se presentan a ellas con vestiduras refulgentes:

«Acordaos de lo que os dijo estando aún en Galilea: "El Hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de hombres pecadores, ser crucificado y al tercer día resucitar".»

El texto resume los anuncios de la muerte-resurrección encontrados antes en Lc (9,22.44; 18,31-33) [48], pero menciona por primera vez la crucifixión. La insistencia de los evangelistas en estas predicciones y hechos se debe en parte a la resistencia de los discípulos a admitir la muerte infamante de Jesús, para ellos un fracaso; en parte también, quieren subrayar la incompatibilidad entre los poderes injustos y el proyecto de Dios.

Los dos varones gloriosos que se aparecen a las mujeres son sin duda alguna los mismos que, con rasgos semejantes (9,31: «con gloria/resplandor»; 24,4: «con vestiduras refulgentes»), se habían aparecido a Pedro, Juan y Santiago en la escena de la transfiguración (9,30-31), identificados por el evangelista con Moisés y Elías. Tanto en aquel pasaje como en éste representan la antigua Escritura, la Ley (Moisés) y los Profetas (Elías), que dan testimonio de Jesús, el Hijo del hombre. En la transfiguración, Moisés y Elías hablaban con Jesús del éxodo que había de cumplir en Jerusalén (9,31). En la escena del sepulcro, aunque las mujeres no lo entiendan, el éxodo se ha consumado, y su meta, el estado glorioso anunciado en la transfiguración (la tierra prometida) es, para el Mesías-Hijo del hombre, pionero de la humanidad, una realidad definitiva.

[48] Cf. Marshall, *Luke* 886.

EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS. EL HIJO DEL HOMBRE: SU TRIUNFO POSTERRENO

Los textos que, en los evangelios sinópticos, se refieren a la etapa posterrena del Hijo del hombre describen casi todos una llegada gloriosa. Como siempre en los textos evangélicos, pero particularmente en este caso, es necesario distinguir entre el mensaje que pretende transmitir el evangelista y el revestimiento literario que para ello utiliza.

A) LA LLEGADA EN DANIEL 7 Y EN LOS EVANGELIOS

Como la figura de «el Hijo del hombre» (cf. Mc 2,10), también su «llegada» se inspira sin duda alguna en Dn 7,13s. De hecho, según el texto hebreo de Daniel, la figura humana («como un hijo de hombre») [1] «llega», se acerca al Anciano [2] y es llevada a su presencia; se le da autoridad perpetua y le servirán todos los pueblos/naciones de la tierra [3].

[1] «Como un hijo de hombre», una figura humana, cf. Kim, *Son of Man* 15.

[2] Casey, *Son of Man* 23, hace notar que no se dice «como un Anciano», porque el uso de «como» indica un puro símbolo, una figura simbólica, y, en cambio, Dios realmente existe.

[3] El texto de los Setenta, contenido en códices del siglo II o III d. C. (papiro 967; cód. 88 y siro-hexapl.) no sigue al hebreo; dice así: «Miré en una visión nocturna y he aquí que sobre las nubes del cielo llegaba una figura humana (lit. "como un hijo de hombre", cf. Ez 1,5: *homoiôma anthrôpou*), y se presentó como un anciano de días, y los asistentes (seres celestes, v. 10) lo circundaron.» Es decir, la figura humana tiene al mismo tiempo rasgos divinos (cf. la descripción de Dios en v. 9) y los seres celestes que antes formaban la corte del Anciano (Dios) rodean ahora a la figura humana con aspecto de anciano; cf. Kim, *Son of Man* 22-25.

En los evangelios, el binomio llegada-Hijo del hombre, más la mención anterior de la «autoridad» propia del Hijo del hombre en la tierra (Mc 2,10 parr.), recuerdan inmediatamente Dn 7,13, pero los evangelistas disponen estos datos según un esquema diferente: en Daniel, la llegada es previa a la recepción de la autoridad, está orientada a ella y las dos tienen lugar en el cielo, ante el trono de Dios [4]; en los evangelios, por el contrario, la autoridad ha sido dada al Hijo del hombre en su existencia terrena; la llegada, en cambio, se realiza en la existencia posterrena y no tiene por objeto acercarse al trono de Dios, sino que está en relación con la humanidad.

Examinando con más detalle el contexto en el que se verifica la llegada de la figura humana en Daniel se puede iluminar su sentido en los evangelios sinópticos.

El cap. 7 de Daniel relata un sueño del profeta [5]. En una primera visión (7,2-6) contempla cómo del mar agitado por los cuatro vientos salen sucesivamente tres fieras gigantescas, a cual más terrible, imágenes de reinos o imperios crueles (v. 17) [6]: la primera fiera, como un león con alas de águila; la segunda, como un oso devorador; la tercera, como un leopardo con cuatro alas y cuatro cabezas.

En una segunda visión (7,7) aparece una cuarta fiera, tan terrible que no encuentra una imagen en el reino animal; tenía grandes dientes de hierro, con los que comía y descuartizaba.

La aparición de las cuatro fieras es sucesiva en la historia, pero

Teodoción sigue el hebreo «Miré en una visión nocturna (en el sueño) y he aquí que entre las nubes del cielo llegaba como un hijo de hombre (una figura humana) y se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia »

Es claro que, en el judaísmo palestinense, la interpretación de Daniel 7 se basaba en el texto hebreo, no en el de los LXX.

[4] Casey, *Son of Man* 22, estima que el juicio no se celebra en el cielo, sino en la tierra de Israel, con lo cual la llegada de la figura humana se realiza en sentido descendente La mayor parte de los autores, por el contrario, habla de juicio celeste, cf Manson, *The Son of Man in Daniel* 174, Moule, *Neglected Features* 419, Hooker, *Son of Man* 23

[5] Casey, *Son of Man* 9, explica el paralelo entre este sueño y el de Dn 2

[6] En el AT se compara con fieras o animales salvajes a las naciones paganas Jr 4,7, 5,6, Ez 29,3s, Sal 57,3, 68,31, 80,14 Hooker, *Son of Man* 16s bestia es lo que carece de razón, cf Sal 73,21s, 49,21/20 13/12 En Eclo 4,30 y 25,15-17, las bestias son una metáfora natural para la mala conducta (60) Son fuerzas hostiles a Dios, cf Casey, *ibid* 28

ninguna de ellas contribuye a humanizar al género humano ni a mejorar su existencia; al contrario, la van empeorando por ir creciendo en ferocidad [7].

Continúa la visión de Daniel: se colocan unos escaños (para un tribunal que juzgará a las fieras) [8]; se sienta un anciano, figura de Dios, cuya majestad se describe con símbolos. Sin que se haya explicitado el desarrollo del juicio, se pasa a ejecutar la sentencia contra las fieras/imperios: matan a la cuarta fiera, la descuartizan y la echan al fuego; es un juicio definitivo, por el que ese imperio deja de existir. A las tres primeras fieras les quitan el poder, dejándolas vivas por algún tiempo, es decir, subsisten como naciones o pueblos, pero ya sin el carácter de imperios dominadores (7,9-12).

Es en este momento, tras la destrucción de la cuarta fiera, cuando el profeta ve llegar con las nubes del cielo [9] una figura humana, que se acerca al Anciano y es presentada ante él [10]. Le dan autoridad real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán (7,13-14). Recibe el poder antes concedido a Nabucodonosor, con términos semejantes (Dn 4,33; 5,18). La diferencia está en que su dominio será eterno, su reino no tendrá fin (7,14b) [11].

[7] Cf Alonso-Sicre, *Profetas* II 1270

[8] Casey, *Son of Man* 23, hace notar que el término hebr *dina*, «juicio» (Dn 7,10) parece significar en el contexto «tribunal» (concreto por abstracto, con Montgomery, *Daniel*, que compara el hebr *dina* con el gr *kritêrion* y el lat *iudicium*) «el tribunal tomó asiento»

[9] Casey, *Son of Man* 28,37 la expresión «con las nubes del cielo» (LXX *epi*) no señala una segunda deidad y no se interpreta en la explicación subsiguiente Las nubes indican pertenencia a la esfera divina, buen símbolo para el pueblo elegido Hay un contraste entre las fieras que salen del mar, fuerzas hostiles a Dios, y el pueblo elegido («la figura humana») de Dios, cf Manson, *The Son of Man* 174, Hooker, *Son of Man* 26, Scheifler, «El Hijo del hombre» 802s

[10] La figura humana no es entronizada ni forma parte del tribunal, cf Casey, *Son of Man* 23

[11] Moule, *Neglected Features* 419 se reivindica a la figura humana, que representa al pueblo de Dios (421) Hooker, *Son of Man* 25 se trata de la restauración del pueblo una vez liberado de los poderes del caos, por eso la figura humana aparece en la escena sólo cuando va a tener lugar la restauración Black, «Die Apotheose» 99, considera que lo que ve Daniel es la apoteosis de Israel en los últimos tiempos, una deificación de los santos del Altísimo Para Casey, *Son of Man* 24s, 43, la figura representa exclusivamente a Israel en su triunfo Cf Moule, *The Origin* 14 «Si la figura humana de Dn 7 representa al pueblo leal de Dios vindicado , ¿qué símbolo más apropiado podía encontrarse para expresar la vocación que Jesús sabía ser la suya y a la que llama a compartir a los discípulos?»

Lo que ve Daniel, por tanto, en contraste con las fieras, no es un personaje celeste ni un ser dotado de un título misterioso, sino sencillamente una figura humana; como tal, su llegada implica que ha subido de la tierra al cielo [12]. Desde el punto de vista del vidente, la figura «llega», es decir, entra en la escena celeste que Daniel contemplaba.

La interpretación que da de este personaje el texto mismo no es mesiánica ni individual [13]. En paralelo con las fieras, símbolos de reinos o imperios (v. 17), la figura humana es también un símbolo [14] que representa una comunidad histórica: «los santos del (= los consagrados por el) Altísimo», «el pueblo de los santos del Altísimo» (vv. 18.22.27). Se trata de los israelitas fieles, el pueblo elegido y consagrado (Éx 19,6) [15]; éste recibe la autoridad y la realeza después que los poderes inhumanos han sido derrotados. No los derrota Israel ni la figura humana que lo representa; quien juzga y sentencia es el Anciano, Dios. No va a surgir un imperio más en la serie, sino que va a instaurarse una nueva manera de reinar, humana, no bestial, garantizada por la consagración a Dios [16].

[12] Véase *supra*, nota 4

[13] Cf Casey, *Son of Man* 30, 44

[14] Cf cap I, nota 12

[15] Coppens, «Le Fils d'homme vizir céleste» 79, Alonso-Sicre, *Profetas* II 1274

[16] Hooker, *Son of Man* 27,29 contraste entre los reinos de la tierra y el reino que procede de arriba, Dn emplea la figura humana para dar la idea de dignidad, y simboliza en ella la victoria del pueblo santo, no su sufrimiento la entronización del «hijo de hombre» significa que el dominio de Adán, oscurecido por el triunfo de las fieras, es devuelto a su legítimo poseedor, a los herederos de la promesas de Dios Moule, *Neglected Features* 419 Israel cumple su destino, representando a la humanidad Un extenso estudio sobre la figura humana de Daniel, en Feuillet, «Le Fils de l'homme de Daniel», donde examina las conexiones del texto de Dn con Ez 1,2 4, 3,2, 19,8, etc (180ss), cree que el Hijo del hombre de Dn pertenece a la categoría de lo divino («con las nubes») y es una especie de encarnación de la gloria divina (188-189), no acepta que sea principalmente, y mucho menos exclusivamente, un símbolo de «los santos del Altísimo» (190), a diferencia de las fieras, la figura humana no aparece de ningún modo como una representación simbólica (192) (cf cap I, nota 12), tampoco admite que sea simplemente la representación del mesías davídico (193), sino un ser celeste que aparece en forma humana Busca paralelos en la literatura sapiencial, Prov, Eclo, Sab, Baruc, y termina con el IV libro de Esdras (321-346) Para Casey, *Son of Man* 37, la opinión de que el símbolo de las nubes hace de la figura humana un ser divino resulta de la interpretación demasiado rígida de otros textos Cf Grelot, «Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel» 63-110

He aquí, en compendio, los datos que ofrece la descripción de Daniel:

1) Hay poderes políticos inhumanos (reinos o imperios), opresores de la humanidad, representados por fieras crueles y destructoras.

2) Cuando estos poderes son vencidos, «un como hijo de hombre» (una figura humana) «llega» y Dios le da autoridad y dominio universal. Es decir, va a inaugurarse un reino «humano» contrapuesto a los «bestiales» de antes.

3) Los imperios «bestiales» no son derrotados por la figura humana, sino, antes de la aparición de ésta, por la acción de Dios, expresada en forma de juicio.

4) La figura humana representa un colectivo, el Israel fiel a Dios.

5) Se sobrentiende que la figura humana sube de la tierra al cielo, llevada por las nubes [17], y «llega» así a la escena celeste que contempla el vidente.

Con estos elementos de Daniel se corresponden o contrastan los siguientes elementos de los evangelios:

1) Los poderes inhumanos, opresores, «las fieras» de Daniel, aparecen explícita o implícitamente en las menciones de la «llegada» del Hijo del hombre.

2) La «llegada» del Hijo del hombre se verifica, como en Daniel, tras la ruina o desaparición de los poderes opresores; pero, al contrario que en el profeta, no está en conexión con la recepción de la autoridad o realeza, que el Hijo del hombre ya posee.

3) Como en Daniel, la caída de los poderes opresores no se debe a la «llegada» del Hijo del hombre; es anterior a ella.

4) Igualmente, la figura de «el Hijo del hombre» tiene un sentido colectivo o inclusivo, más o menos marcado según los textos.

5) Al contrario que en Daniel, la «llegada» del Hijo del hombre significa una bajada del cielo a la tierra, de la esfera divina a la esfera humana. «Llega» para instaurar el reinado «humano», el reinado de Dios, que ha de reemplazar a los poderes o imperios opresores caídos y ha de constituir una nueva sociedad humana en la historia.

[17] Cf *supra*, notas 9 y 14

El mensaje de Daniel

El mensaje que Daniel transmite con su detallada descripción es el siguiente:

1) Dios se propone derrotar o destruir a los poderes políticos inhumanos que, con su injusticia y crueldad, oprimen a los pueblos y, en particular, a Israel.

2) Después de llevarlos a la ruina o reducirlos a la impotencia, Dios quiere inaugurar un reino universal de carácter humano, digno del hombre; será Israel, el pueblo consagrado por él, representado por una figura humana, el que ejerza la hegemonía universal en la historia que continúa.

El mensaje de los evangelistas

El hecho de que toda la descripción de Daniel, como visiones en un sueño, sea figurada (mar, fieras, figura humana, llegada, nubes, escaños, Anciano, tribunal y corte celeste), induce a considerar también figuradas las descripciones de las «llegadas» del Hijo del hombre en los evangelios. Como aparecerá del examen de los textos, el mensaje que transmiten los evangelistas es paralelo al de Daniel, pero sin centrarse en el pueblo de Israel, y puede resumirse así:

1) Dios está en contra de todos los sistemas o regímenes que oprimen al hombre e impiden su desarrollo y la plenitud humana.

2) Estos sistemas o regímenes irán cayendo, a comenzar por el sistema judío. Dios quiere implantar su reinado sobre toda la humanidad, reinado que se irá realizando por medio de «el Hijo del hombre», figura que, además de designar a Jesús, prototipo de plenitud humana, incluye a los que de él vayan recibiendo el Espíritu.

Como en la escena de Daniel, la llegada o llegadas del Hijo del hombre no han de interpretarse de modo material, sino como figuras de la reivindicación y afirmación progresiva de la nueva humanidad, frente a lo que se opone a ella, y supone la derrota y ruina en la historia de los regímenes o instituciones que oprimen y deshumanizan al hombre.

Por tanto, con la imagen de «las llegadas» del Hijo del hombre los evangelistas quieren significar el triunfo de lo humano sobre lo inhumano en el proceso histórico, es decir, la progresiva desaparición

de los sistemas que obstaculizan el desarrollo del hombre y, en consecuencia, la posibilidad para la humanidad de avanzar en el camino de su maduración y plenitud.

Lo mismo que en Daniel no se describen procesos, pues la destrucción de los imperios paganos opresores aparece en él como fulminante, resultado de un único juicio divino, tampoco los evangelistas señalan el proceso que hará caer a los regímenes opresores. El desplome de éstos se presenta como súbito, sin que medie preparación. A él corresponde la llegada sin anuncio del Hijo del hombre en su gloria, símbolo de la realeza divina, indicando que esa llegada instaura el reinado del Hombre, que es el de Dios.

B) LA EXISTENCIA POSTERRENA DEL HIJO DEL HOMBRE EN LOS SINOPTICOS

En Mc, los textos relativos a la existencia posterrena del Hijo del hombre son tres y mencionan todos una llegada: 8,38; 13,26; 14,62. El primero (8,38) menciona una llegada «privada», es decir, en relación con sus seguidores; el segundo (13,26), una llegada que es al mismo tiempo «privada», como la anterior, y «pública», es decir, perceptible por individuos que no siguen a Jesús; el tercero (14,62) habla de una llegada solamente «pública».

En Mt, esos textos son doce: 10,23; 13,41; 16,27.28; 19,28; 24,27.30 (doble mención del Hijo del hombre).37.39.44; 25,31; 26,64. Dos se refieren a una llegada «privada» (13,41; 16,27); los demás a llegadas «públicas», aunque, como en Mc, pueden afectar también a los discípulos.

En Lc, los textos son once: 9,26; 12,8.10.40; 17,22.24.26.30; 21,27.36; 22,69, de los cuales, tres se refieren a una llegada «privada»: 9,26 y 12,8.10.

Los tres textos que aparecen en Mc tienen su paralelo en los otros dos sinópticos; de los restantes, algunos de Mt tienen paralelo en Lc; otros son propios de un solo evangelista.

I. *Pasajes paralelos en los tres sinópticos*

Los textos paralelos en los tres sinópticos describen tres llegadas

del Hijo del hombre: una en relación con seguidores de Jesús (Mc 8,38; Mt 16,27; Lc 9,26; 12,8-9; cf. Mt 10,33), otra en relación con los regímenes paganos opresores (Mc 13,26; Mt 24,27; Lc 21,27), la tercera, situada en la declaración de Jesús ante el tribunal judío, en relación con Israel (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69).

1. *Los seguidores de Jesús ante la llegada del Hijo del hombre*

Mc 8,38

Este texto termina la instrucción de Jesús a los dos grupos que Mc distingue entre sus seguidores (8,34a: «convocando a la multitud con sus discípulos») [18], instrucción que había comenzando enunciando las condiciones del seguimiento (8,34b). Dice así:

> «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera [= idólatra] y pecadora [= descreída], también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando llegue con la gloria de su Padre en compañía de los ángeles santos.»

Según el texto, habrá una llegada del Hijo del hombre [19] que afectará a individuos que conocen a Jesús («de mí») y han escuchado su mensaje («de mis palabras»); los destinatarios del dicho son, pues, los dos grupos de seguidores (discípulos y multitud) a los que ha propuesto las condiciones del seguimiento (Mc 8,38). Jesús se refiere a un suceso posible, que, aunque se enuncia en singular, como afectando a un individuo, incluye virtualmente una pluralidad («si uno» = «todo el que»).

Jesús quiere prevenir la posible actitud cobarde de algunos seguidores suyos ante un círculo de gente bien determinado, «esta generación», término que remite a la denominación rabínica «la generación del Mesías» [20]; ésta viene tachada de infiel («adúltera»

[18] Véase Mateos, «Los Doce» §§ 325-334; «Algunas notas» 201-204.

[19] Para Colpe, *TWNT* VIII 459, Marcos representa sin duda la llegada del Hijo del hombre como una vuelta del Jesús terreno a la tierra; de ahí también la añadidura «de su Padre».

[20] Véase cap. III, nota 11.

= idólatra en el lenguaje de los profetas) y pecadora (= opuesta a Dios, descreída, término que enlaza con los «pecadores/descreídos» a quienes va a ser entregado Jesús, cf. 14,41). Equipara, pues, Jesús aquella generación judía a los pueblos paganos.

«Avergonzarse» de alguien o de algo describe el estado de ánimo de quien, viendo que hacer pública su adhesión a una persona o mensaje puede redundar en propio descrédito ante otros o la sociedad, evita manifestar esa adhesión y difundir ese mensaje. En este caso, el que se avergüenza cede a la presión del entorno, estableciendo una valoración comparativa: vale más el juicio pasajero de esta generación o sociedad que el definitivo de Jesús [21]. La actitud de este seguidor contradice directamente a la condición para el seguimiento puesta por Jesús: «cargue con su cruz» (8,34), es decir, acepte la oposición u hostilidad de la sociedad incluso si ésta amenaza la propia vida.

El uso de la expresión «el Hijo del hombre», el modelo de desarrollo humano, indica que esa sociedad es un obstáculo para que el discípulo siga a Jesús y camine hacia la plenitud humana que ha conocido en él, pero que el valor de esa meta supera todo lo que la sociedad pueda ofrecer (tentación) y todo con lo que pueda amenazar (persecución).

Para ver el motivo concreto de este «avergonzarse» hay que examinar las conexiones de este pasaje con 13,26-27 [22]. Además de la mención de la llegada, en ambos pasajes se señala la presencia de «ángeles», calificados en 8,38 de «angeles santos» y en 13,27 denominados «sus ángeles» (de Jesús el Hijo del hombre). También aparece en los dos pasajes la mención de «la gloria»: en 8,38, especificada como «la gloria de su Padre»; en 13,26, con la expresión «con gran potencia y gloria». Tanto la mención de los ángeles como la de la gloria están ausentes en el dicho ante el tribunal judío (14,62), tercer texto que menciona en Mc una llegada. Con esto, el paralelo entre 8,38 y 13,27 se hace muy estrecho.

También es común a los dos textos la presencia de seguidores de Jesús: en 8,38, para ser rechazados; en 13,27, para ser reunidos

[21] Para Hooker, *Son of Man* 117, avergonzarse de Jesús es negarse a seguirlo; señala además (120) que «el Hijo del hombre» no tiene en este pasaje carácter corporativo.

[22] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 470s.

con él («sus elegidos»). En el primer caso, «los ángeles santos» simplemente acompañan al Hijo del hombre y son testigos del rechazo; en el segundo, «los ángeles» son los encargados de reunir a «sus elegidos» Se concluye de esto que 8,38 y 13,27 presentan dos aspectos de la misma escena, cuyo significado se completará al analizar el segundo texto.

Puede preguntarse ya, sin embargo, qué representan los «ángeles» en estos textos. Vamos por partes: la comunicación del Espíritu hace de Jesús «el Hijo del hombre - Hijo de Dios» (Mc 1,10s) y convierte también a sus seguidores en «hijos de Dios» (11,25: «vuestro Padre del cielo»). De ahí que, en estos pasajes donde la denominación «el Hijo del hombre» se aplica exclusivamente a Jesús, aunque siempre como paradigma de Hombre, sus seguidores puedan ser designados como «ángeles» (8,38; 13,27.32; cf. 12,25: «[los resucitados] son como ángeles del cielo»), equivalente, según la concepción del AT (cf. Dt 32,8; Sal 29/28,1; 89/88,7, Job 1,6), a «seres divinos» o «hijos de Dios» [23]. Según esta interpretación, por tanto, Jesús, el modelo de Hombre, se presenta acompañado de los seguidores suyos que han alcanzado ya el estado definitivo.

«La gloria» significa la realeza y condición divina del Hijo del hombre; «de su Padre» (Hijo del hombre = Hijo de Dios) indica que ésta es efecto de la comunicación a Jesús de la vida divina (el Espíritu). Y en este mismo pasaje se califica a los ángeles («hijos de Dios») de «santos», es decir, consagrados por el Espíritu [24].

Con este recurso literario desdobla Mc el contenido de la figura del Hijo del hombre: la denominación designa a Jesús en cuanto prototipo de la humanidad nueva, mientras «los ángeles» designan a los seguidores de Jesús que han pasado por la muerte, la han vencido como él (cf. 12,25, citado antes) y han alcanzado la meta, la condición divina. La denominación «ángeles santos» describe, por tanto, la condición de estos seguidores: pertenecen a la esfera divina porque poseen el Espíritu (8,38: «santos»), la vida de Dios («ángeles»

[23] G von Rad, *aggelos*, en *TWNT* I 76 «Los seres que Jacob ve subir y bajar por la escala (Gn 28,12) o los miembros de la corte celeste que entran y salen de la presencia de Yahvé (Job 1), podrían ser llamados *malakim*, "ángeles", pero se les designa com *benê ha-elohîm* (lit "hijos de Dios"), expresión que debe traducirse aproximadamente por "seres divinos" »

[24] Para el uso de *aggelos* en Mc y la denominación «santos», véase Mateos, *Marcos 13* § 446

= «hijos de Dios», seres divinos). No debe extrañar esta interpretación, pues el uso del término «ángeles» para designar seres humanos es en Mc constante [25].

Una vez reunidos estos datos y constatados los paralelos con 13,26-27, puede abordarse la interpretación de 8,38. Se trata de una llegada gloriosa del Hijo del hombre, que es el Hijo de Dios, considerada solamente en cuanto tiene relación con sus seguidores: son éstos los que han escuchado sus palabras y se distinguen de sus contemporáneos que no dan fe a Jesús («esta generación idólatra y pecadora»).

Entre estos seguidores puede haber quienes, por la presión ideológica de la sociedad en que viven, no se atrevan a hacer pública su adhesión a Jesús, a ser coherentes sosteniendo y difundiendo las propias convicciones. Ante esta actitud, la reacción del Hijo del hombre es de «vergüenza», que, en paralelo con la verguenza del seguidor, significa que sería para él un descrédito reconocer por suyos a los que se han portado de ese modo.

[25] No hay duda de que en el evangelio de Marcos el término «ángel»/mensajero se aplica a seres humanos Así, la promesa contenida en el texto profético de 1,2 ‹Mira, envío mi ángel/mensajero delante de ti», se cumple al presentarse Juan Bautista en el desierto (1,4) En 1,13, la función atribuida a los ángeles respecto a Jesús («le servían») es la misma que realizaban ciertas mujeres en Galilea (15,41)

En 8,38, los ángeles acompañan al Hijo del hombre en su llegada El calificativo «santo» que se les aplica («los ángeles santos») se atribuye en este evangelio sobre todo al Espíritu (1,8, 3,29, 12,36, 13,11), en un doble sentido estático (el que pertenece a la esfera divina, «santo») y dinámico activo (el que consagra, es decir, introduce en esa esfera, «santificador») Pero el término posee también un sentido dinámico-pasivo, como aparece en 1,24 en boca del poseído («el santo de Dios» = «el consagrado por Dios», alusión a la consagración/unción real de David) En 8,38, en boca de Jesús, tiene el sentido dinámico-pasivo «santos/consagrados», denotando la participación del Espíritu (cf 1,8) Estos «ángeles santos» están, pues, en paralelo con Jesús, que recibe el Espíritu, y, sobre todo, con los que por obra suya lo reciben

La única vez que «ángel» se encuentra en plural no articulado (12,25), es cuando Jesús habla de los resucitados, afirmando que son «como ángeles en los cielos» «Los cielos» designan figuradamente la morada de Dios (Mc 13 § 437, cf Mc 11,25 vuestro Padre el [que está] en los cielos») los resucitados habitan con Dios Padre La ausencia de artículo muestra que en este pasaje Mc se refiere no a seres determinados, sino al concepto cultural de «ángel» (hijo de Dios, ser divino), indicando que éste se verifica en los resucitados

En paralelo con los textos anteriores, también en 13,32, «los ángeles del cielo», pueden entenderse de los seguidores de Jesús que han alcanzado el estado definitivo

También la presencia de los «ángeles», los seguidores que han alcanzado la meta de la condición divina, pone en evidencia a los pusilánimes y les echa en cara su falta de valentía. Los que se avergüenzan han renunciado a su ser y a su quehacer: a su propio desarrollo y a colaborar en el de los otros. Se han echado atrás y no han contribuido al triunfo de lo humano.

«Las palabras» o mensaje de Jesús del que éstos se avergüenzan se resumen en el «secreto del Reino» (4,11), formulación del amor universal de Dios, que quiere comunicar plenitud de vida a todos los hombres, sin distinción de razas ni pueblos. Comparando 8,38 con 13,25-26 se ve que «los elegidos» del Hijo del hombre han desarrollado en el mundo entero una labor de proclamación [26]. Es precisamente el mensaje universalista, que deja obsoleto el privilegio del pueblo judío y declara caducada la Ley mosaica, el que suscita la oposición de la sociedad judía a Jesús y a los que lo siguen. Quien no profesa los ideales nacionalistas judíos es tachado de traidor a Dios y a su designio sobre Israel.

El seguidor que se avergüenza no ha tenido valor para llevar a la práctica las opciones básicas: amor universal contra particularismo nacionalista; autonomía y desarrollo humano contra conformismo, mediocridad y renuncia a la libertad. Quien se acobarda ante la hostilidad de una sociedad exclusivista renuncia al ideal de la plenitud humana, cuya línea de desarrollo se encuentra en el amor activo y sin fronteras. Pertenece a la categoría de aquellos que «no tienen raíz, son inconstantes; por eso, en cuanto surge una dificultad o persecución por el mensaje, fallan», mencionados en la explicación de la parábola del sembrador (4,17).

Si renuncia a la práctica del amor universal, expresado en el trabajo por el bien de la humanidad (la misión), el seguidor defrauda las expectativas de Jesús sobre él. Hay una confrontación del individuo con lo que habría podido ser y no se ha atrevido a ser, y se constata su fracaso existencial. De hecho, todo seguidor va a ser medido por la talla del Hijo del hombre, es decir, por su cercanía o acercamiento a la plenitud humana, cada uno según sus peculiaridades.

El dicho no pone el acento sobre el destino que espera a este seguidor, sino solamente sobre su relación con Jesús, que no lo consi-

[26] Cf. 13,10: «en el mundo entero».

dera de los suyos. No se habla de juicio formal ni de sentencia explícita. Sin embargo, la comparación con 13,27 hace ver que éstos seguidores no son contados en el número de «sus elegidos», es decir, de los que han alcanzado la meta y forman ya la comunidad glorificada. La razón es que ellos mismos se han alineado con los que no han conocido ni seguido a Jesús.

Hay en este dicho una denuncia de la sociedad judía, que, con su exclusivismo contrario a la solidaridad-amor, impide el desarrollo humano. Indirectamente, sin embargo, se denuncia toda sociedad que sea obstáculo al crecimiento del hombre, imponiendo ideologías que estrechan su horizonte y limitan su autonomía y libertad.

El pasaje recuerda otro anterior que trataba de la futura misión (4,22): «Porque si algo está escondido (el secreto del reinado de Dios, 4,11) es sólo para que se manifeste, y si algo se ha ocultado es solamente para que salga a la luz.» Jesús espera que, llegado el momento de la misión, los suyos proclamen valientemente la igualdad de todos los hombres y pueblos ante Dios.

En Mc, el que se avergüenza no se ha atrevido a desafiar a la sociedad judía de aquel tiempo, injusta y separada de Dios; sin embargo, también ella necesitaba salvación, y la única manera como podía obtenerla era renunciando a su mentalidad nacionalista, al ideal de la hegemonía mediante un mesías davídico, y adoptando una actitud de apertura, concordia y solidaridad con los demás pueblos. La denuncia de los principios inhumanos de esa u otra sociedad es parte de la misión profética del seguidor de Jesús. Por el contrario, la actitud conformista apuntala el sistema injusto y no crea oportunidad alguna para su cambio.

Mt 16,27

Como en Mc, el dicho se sitúa al final de la instrucción a los discípulos sobre el seguimiento (Mt 16,24.27):

> «(27) Porque el Hijo del hombre va a llegar entre sus ángeles con la gloria de su Padre, y entonces retribuirá a cada uno según su comportamiento.»

Estas palabras de Jesús están en paralelo con las de Mc recién

analizadas, pero con una notable diferencia, pues no se refieren a los seguidores que se avergüenzan de la adhesión a él y a su mensaje, su contenido es más general: sin precisar determinadas conductas en el grupo, se anuncia a todos los seguidores una evaluación de la praxis o comportamiento individual y una recompensa en relación con su calidad [27].

La «praxis» de que habla Jesús es el seguimiento mismo, que supone el cumplimiento de las condiciones antes enunciadas (16,24): renunciar a las ambiciones de riqueza, prestigio y poder («renegar de uno mismo»), haciéndose así capaz de amar y servir, y aceptar la hostilidad, aun extrema, de la sociedad («cargar con la cruz»), sin dejar de dedicarse por miedo a ella a la propia labor. Según haya sido la respuesta del discípulo será la recompensa que reciba. El uso de la expresión «el Hijo del hombre» pone el dicho en clave de plenitud humana: la semejanza con Jesús, el prototipo de Hombre, será la que mida la recompensa.

Aparecen en este pasaje «los ángeles» del Hijo del hombre (Mc 8,38: «los ángeles santos»; cf. Mt 13,41). La palabra «ángel», como se sabe, significa en primer lugar «mensajero»; la expresión «sus ángeles» (del Hijo del hombre, que ejerce su «autoridad» en la tierra [9,6]), designa a los discípulos que él envía al mundo para proclamar el mensaje de plenitud humana y abrir el camino para ella; en este caso, aquellos que, cumplida su misión, han alcanzado la plenitud, la condición divina (ángeles = seres divinos, hijos de Dios) [28]. La mención de «los ángeles» responde al mismo recurso literario utilizado por Mc (8,38) para desdoblar la figura del Hijo del hombre, dado que en el dicho esta denominación se refiere exclusivamente a Jesús.

Lc 9,26

Como en Mc y Mt, el dicho se encuentra en la instrucción que sigue a las condiciones para el seguimiento (Lc 9,23-26). Dice así:

[27] Gundry, *Mateo* 340s: es la única vez que emplea Mt la palabra *praxis*, en consonancia con su énfasis sobre la conducta.

[28] Véase *supra*, nota 23.

«(26) Si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras, de ése se avergonzará el Hijo del hombre cuando llegue en la gloria suya, del Padre y de los ángeles santos.»

Lc simplifica el texto de Mc, omitiendo la mención de la generación adúltera y descreída, modo de hablar típicamente judío. Sin embargo, la vergüenza responde en todo caso a una presión o juicio social desfavorable. La situación es prácticamente la misma que en Mc y también el significado [29].

Nótese, sin embargo, que, mientras en Mc «la gloria» es la del Padre, en Lc se atribuye igualmente al Hijo del hombre, al Padre y a «los ángeles santos», figura, como en Mc y Mt, de los seguidores de Jesús que han alcanzado la meta [30]. «La gloria» significa la realeza divina, que es compartida por Jesús, el Hombre por excelencia, y por los que, según el modelo que hay en él, han llegado a la condición divina. La mención del Padre, fuente de la gloria, se sitúa en el centro de la enumeración («en la gloria suya, del Padre y de los ángeles santos»).

Lc 12,8

Otro texto de Lc que puede considerarse paralelo a los anteriores se encuentra en una instrucción que da Jesús a los discípulos en un momento en que las multitudes se apiñan en torno a él (12,1). Dice así:

«(8) Todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios; (9) pero el que me niegue ante los hombres, será negado ante los ángeles de Dios» [31].

[29] Fitzmyer, *Lucas* III 119: «El Hijo del hombre no aparece aquí como juez (cf. Mt 16,27), sino más bien como defensor en una causa pública, en presencia de Dios y de sus ángeles.»

[30] Véase antes el comentario a Mc 8,38. Fitzmyer, *Lucas* III 119, señala que «la gloria» no es exclusiva del Padre, como en Mc; en el contexto de la frase siguiente, esta «llegada con gloria» parece estar relacionada con una de las fases de consolidación del Reino.

[31] La construcción «declararse por» (*homologein en*) es, según la opinión general, un hebraísmo (*hôdah le-*), no un siriacismo (contra Plummer, *Luke* 320), cf. Fitzmyer, *Lucas* III 431. Para Vögtle, *Die «Gretchenfrage»* 9-13, la comprensión de este pasaje de Lucas, comparado con Mt 18,32s, es la cuestión decisiva (citando a G. Haufe, «Das Menschensohn-Problem», EvTh 26 (1966) 40: «die Gretchenfrage») para el problema de «el Hijo del hombre».

No se menciona en el texto una llegada del Hijo del hombre ni el dicho se conecta con ningún momento futuro determinado. El pasaje, sin embargo, es equivalente al anterior, aunque comienza con una formulación positiva y termina con una negativa. Jesús avisa a sus discípulos de la importancia de su actitud pública, pues su futuro dependerá de ella.

La declaración en favor del Hijo del hombre significa la afirmación y la defensa de los valores humanos, seguida de la práctica de un amor universal que no admite discriminaciones religiosas o sociales. Tal actitud y actividad tropezará con censuras y obstáculos por parte de la sociedad: es en esas ocasiones cuando el seguidor de Jesús habrá de demostrar su profunda adhesión a él. Los seguidores que hayan tenido esa valentía serán reconocidos por el Hijo del hombre: son los que han tendido sin vacilar hacia la meta que han conocido en Jesús. El que por cualquier motivo no se declara por Jesús y lo que él representa, impide su propia realización y se cierra el camino de la plenitud: no puede ser reconocido por el que es modelo de ella. «Los ángeles de Dios» representan la corte o tribunal celeste [32].

* * *

En estos pasajes, los evangelistas no mencionan cuál va a ser la suerte de los que no se ponen decididamente del lado de Jesús. No se anuncia castigo ni condena. Se contentan con señalar que no han llegado a la altura que estaba a su alcance, que no han dado la talla.

2. *Llegada en relación con los regímenes paganos opresores*

Mc 13,26

Este pasaje presenta afinidades por una parte con el texto de

[32] Lindars, *Son of Man* 49, estima que es una circunlocución semítica típica por «Dios»; los ángeles que lo asisten son introducidos como agentes, para disociar de Dios sentimientos y decisiones, cf. Jeremias, *Theology* I 10. Marshall, *Luke* 515, nota que es difícil que la expresión sea simplemente una perífrasis de Dios, puesto que Dios es nombrado en ella; Schmid, *Lucas* 311s, cree que Lc añadió las palabras «de Dios». Para Marshall, designa a Dios rodeado de su corte o tribunal; de modo parecido Fitzmyer, *Lucas* III 431.

8,38, ya analizado, y, por otra, con el de 14,62. Con el primero, por la relación de la llegada con seguidores de Jesús; con el segundo, por ser perceptible por quienes no se cuentan entre sus seguidores.

He aquí el contexto de esta llegada del Hijo del hombre:

«Ahora bien, en aquellos días, después de aquella angustia, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor, las estrellas irán cayendo del cielo y las potencias que están en el cielo vacilarán» (13,24-25).

Según este texto, la llegada anunciada en 13,26 tiene lugar en un tiempo posterior a «la gran angustia» (13,24) [33], al gran desastre que comportó la ruina de Jerusalén y del templo. Después de «la gran angustia» comienza, pues, una nueva época (13,24a), y los acontecimientos propios de ella los describe Mc con imágenes de conmoción cósmica tomadas de los profetas (Is 34,4.13-15; Jr 4,23-24; Ez 37,7-8; Jl 2,1-11; 3,4). Los textos proféticos indicaban un viraje decisivo en la historia, el fin de una época, pero no el final de la historia misma; la destrucción se concebía como un juicio de Dios, pero no como un juicio final. De hecho, la vida continuaba. Como en los textos proféticos, también en Mc 13,24 las imágenes cósmicas han de tomarse en sentido figurado y no indican por sí mismas el final del mundo y de la historia [34].

[33] Nótese la doble determinación temporal: «en aquellos días» (absoluta) y «después de aquella angustia» (relativa), que establece al mismo tiempo la homogeneidad y la distinción entre este período de tiempo y la *thlipsis* precedente. Para la fórmula «en aquellos días», véase Mateos, *Marcos 13* §§ 433s, 448. Cf. Pesch, *Naherwartungen* 157; Hahn, *Die Rede* 248; Gnilka, *Markus* II 200.

[34] Mateos, *Marcos 13* §§ 451 y 452 y notas 505 y 506; Feuillet, «La signification» 199: «Nos parece inútil insistir sobre la polisemia de las conmociones cósmicas indicadas en vv. 24-25. La exégesis moderna ha dejado de tomar a la letra tales imágenes, que forman parte del "estilo" de los géneros literarios profético y apocalíptico...» A propósito de Jr 4,23-24, Ez 32,7-8 e Is 34,4, dice: «Este lenguaje quiere ciertamente marcar un viraje importante en la historia, pero un viraje que no es necesariamente el último acto de la historia del mundo, aunque le esté íntimamente unido en la visión profética.» Dupont, «La ruine du temple» 255, constata que, desde el punto de vista de la tradición apocalíptica, el discurso propone un cuadro extrañamente incompleto de los acontecimientos del fin de los tiempos. No se trata, por ejemplo, ni del desbordamiento de la iniquidad y la gran apostasía que deberían preceder el fin, ni de un combate contra el Anticristo y las fuerzas del mal que resultase en su aniquilamiento, ni de un juicio general, ni de la suerte reservada a los pecadores, ni siquiera de la felicidad propia de los elegidos tras la reunión final.

En el texto, Mc distingue dos sucesos: un oscurecimiento, que afecta al sol y a la luna, y una caída y conmoción, que afecta a las estrellas y a las potencias que están en el cielo. No señala calamidades que dañen a la tierra ni sujetos que experimenten terror ante el eclipse de los astros. La catástrofe atañe exclusivamente al universo celeste; no amenaza al mundo humano, deshace un sistema cósmico. Al contrario que en los textos proféticos, esto excluye el sentido de juicio contra la humanidad o contra determinados pueblos [35].

Los astros, por otra parte, aparecen en el AT como objeto de culto idolátrico. Precisamente dar culto a Yahvé o a estos dioses astrales establecía la distinción entre Israel y los paganos (Dt 4,19s; 17,3; 2 Re 17,16; 21,3; 23,5; Jr 8,2; Ez 8,16). En los profetas, el oscurecimiento de los astros está siempre relacionado con algo que sucede en la tierra: invasión, desastre, derrota; es el reflejo a nivel cósmico de una gran desgracia humana. En Mc, en cambio, no se menciona ningún otro suceso, por lo que el significado del oscurecimiento ha de buscarse en el de los astros mismos. El sol y la luna representan divinidades paganas; el texto indica, por tanto, que la religión pagana pierde su brillo o su prestigio, que la idolatría entra en crisis [36].

Sin embargo, aun excluyendo el sentido de juicio o catástrofe para la humanidad, el sema de visibilidad que lleva en sí el concepto «luz» hace que el paso de luminosidad a oscurecimiento sea un fenómeno perceptible por los hombres. Los falsos dioses sufren un eclipse: se describe así en términos figurados el rechazo de estos dioses por sus mismos partidarios. Lo que se consideraba verdadero se descubre como falso; los valores representados por la religión pagana se juzgan ahora inaceptables.

Por otra parte, la caída de las estrellas y la sacudida de las potencias celestes constituyen sucesos dinámicos, contrapuestos al estático de la falta de resplandor del sol y la luna. Las estrellas y las

Cf. Lagrange, *Marc* 345; Beasley-M., *A Commentary* 87; Mussner, *Christus und das Ende* 9s; Hanson, *The Significance* 129; Pesch, *Naherwartungen* 158; Lane, *Mark* 475; Rigaux, *La seconde venue* 215: «Aquí una desmitización... es necesaria.» Hooker, *Trial* 92s: es el lenguaje del mito.

[35] Dupont, «La ruine du temple» 248, hace notar que el silencio de Mc sobre el aspecto vindicativo de las catástrofes es la contrapartida de su atención a la suerte de los elegidos.

[36] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 450.

potencias no representan simplemente a los dioses paganos; de lo contrario, su suerte sería la misma o parecida a la de los astros mayores, que, aunque se oscurecen, no cambian de lugar. Su caída ha de tener, por tanto, otro sentido.

En el AT, «estrella» o «estrellas» pueden designar a reyes o príncipes. En la sátira contra el difunto rey de Babilonia, por ejemplo, Isaías se expresa así: «¿Cómo ha caído del cielo el lucero que surgía en la mañana?» (Is 14,12). El lucero/estrella representa al rey que, envanecido de su poder, se ha arrogado rango divino («del cielo»). De modo parecido en Is 24,21, en relación con Dt 4,19: los astros han sido divinizados y esta divinización legitima la realeza en los pueblos paganos. También Dn 8,10 asocia la realeza pagana con las estrellas, llamando así a los reyes rivales de Antíoco, que él vence y depone («se precipitó sobre la tierra parte de las estrellas, y las pisotearon»). Según esta simbología tradicional, pueden interpretarse «las estrellas que van cayendo del cielo» como reyes o príncipes paganos o los regímenes que representan.

La expresión de Mc: «las estrellas irán cayendo del cielo», indica que la caída no acaecerá de golpe, sino que será sucesiva. Mc describe un hecho que irá teniendo lugar durante toda la época («en aquellos días») que sigue a la destrucción de Jerusalén («después de aquella angustia»), sobre el fondo del oscurecimiento de los astros mayores. Por el paralelo de las expresiones, la misma duración puede atribuirse al futuro «vacilarán», aplicado a «las potencias» [37].

El plural «potencias/fuerzas» es en Mc peyorativo (Mc 6,2; 6,14) [38]. En 13,25, «las potencias [que están] en los cielos» se contraponen a «vuestro Padre [que está] en los cielos» (11,25); «los cielos» designan en Mc la morada divina; esas «potencias» son entidades que han usurpado el lugar exclusivo del Padre. Por otra parte, Dios mismo es denominado «la Potencia» (14,62), indicando que él es por antonomasia «la fuerza de vida»; por contraste, «las potencias», contrapuestas a él, son fuerzas de muerte que se han atribuido condición divina. El pasaje significa, por tanto, que los poderes opresores que se arrogan rango divino verán cuestionado su rango y su dominio en la época que seguirá a la ruina de Jerusalén.

[37] Véase Mateos, *Marcos 13* §§ 453-462.

[38] Para el uso de *dynamis* en Mc y la diferencia de sentido entre singular y plural, véase Mateos, *Marcos 13* §§ 439-443, 467.

Las denominaciones «estrellas» y «potencias» se complementan y denotan a unos mismos personajes: los detentadores del poder, legitimados y divinizados por la religión pagana, rivales de Dios y dadores de muerte: de hecho, son los perseguidores de los que proclaman el evangelio (13,9-10). De este modo, en 13,24b-25 expone Mc el fenómeno característico de la época que seguirá a la ruina de la nación judía: la decadencia de la religión pagana y del sistema de valores que representa, y la caída de los regímenes opresores antes legitimados por ella.

Continúa el texto de Mc (vv. 26-27):

«(26) y entonces verán llegar al Hijo del hombre entre nubes, con gran potencia y gloria, (27) y entonces enviará a sus ángeles [39] y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos, del confín de la tierra al confín del cielo.»

La repetición de «y entonces» crea un paralelo y una concomitancia entre los dos hechos, la llegada y la reunión de «sus elegidos», en inmediata sucesión temporal o lógica respecto a la conmoción cósmica [40]. Al significar ésta el eclipse de los falsos dioses y la caída de regímenes opresores, la llegada visible y gloriosa del Hijo del hombre es figura de su triunfo sobre ellos. La llegada representa una victoria de lo humano sobre lo inhumano, de la vida sobre la muerte.

En el texto, los que «verán» se identifican necesariamente con las «estrellas» y las «potencias», figuras de personajes humanos. Los poderes representados por ellas serán los testigos, al menos principalmente, de la llegada del Hijo del hombre. «Ver» equivale a «conocer/percibir»: el triunfo del Hombre será para los opresores una evidencia que se impone [41].

Como la caída de los poderes no será instantánea, sino sucesiva en la historia, tampoco la llegada y la visión tendrán lugar en una sola ocasión: cada vez que caigan estrellas y vacilen potencias habrá una llegada visible del Hijo del hombre. El texto no habla, pues, de un acontecimiento final y único, sino de sucesivas llegadas a lo

[39] Hay una doble lectura: «sus ángeles» y «los ángeles», como «sus elegidos» y «los elegidos», ambas bien atestiguadas; cf. Mateos, *Marcos 13* § 447.

[40] Véase Mateos, *Marcos 13* § 463.

[41] *Ibid.*, § 464. Lambrecht, *Redaktion* 179s, que interpreta la escena en sentido realístico, no llega a concretar quién es el sujeto de la visión.

largo del período histórico que sigue a la ruina de Jerusalén [42]. La caída de los sistemas opresores representa cada vez un triunfo de lo humano, un paso adelante en la liberación y maduración de la humanidad. Puede apreciarse claramente la alusión a Daniel: los poderes divinizados que van cayendo a lo largo de la historia se corresponden con los imperios inhumanos representados en Daniel por las fieras.

El que llega es «el Hijo del hombre», es decir, el Hombre en su plenitud. Su llegada contrasta con la caída de las estrellas: mientras ésta significaba la pérdida del rango divino que habían usurpado, la «llegada entre nubes» significa la pertenencia a la esfera divina [43]. Se contrapone la caducidad de los poderes legitimados por los falsos dioses a la permanencia del Hombre, acreditado por el verdadero Dios.

La «gran potencia» con la que llega el Hijo del hombre representa la fuerza de vida de Dios [44]. El Hombre llega, pues, como dador de vida en grado eximio, en contraposición a las «potencias [que están] en los cielos» o fuerzas de muerte divinizadas. La mención de la «potencia» de vida hace ver el efecto vivificador del mensaje en la humanidad y está en relación con la muerte sufrida por sus seguidores, que ha quedado neutralizada.

La «potencia» va acompañada de la «gloria», que equivale a la rea-

[42] Cf. Gould, *Mark* 252; Robinson, *Jesus and His Coming* 81; ya antes, Swete, *Mark* 311 (v. 24): «La descipción simbólica que sigue compendia predicciones del AT sobre la ruina de naciones hostiles a Israel; en todos esos casos los fenómenos físicos se usan para describir la caída de dinastías o grandes cambios morales y espirituales; y es innecesario extraer ningún otro significado de las palabras cuando son empleadas por Cristo. Los siglos que siguieron a la caída de Jerusalén estaban destinados a presenciar revoluciones dinásticas y sociales mayores y más amplias que las que se habían desatado sobre Babilonia y Egipto»; no excluye, sin embargo, la posibilidad de un colapso del orden natural. La interpretación parusíaca produce dificultades, cf. Pesch, *Naherwartungen* 169; Kümmel, *Verheissung* 140s, admite la posibilidad de un error de Jesús en la predicción de un acto final y redentor de Dios que no se ha verificado.

[43] Cf. Sal 89/88,7: «¿Quién en/entre [las] nubes se igualará al Señor? y ¿quién se comparará al Señor entre los hijos del Dios (= los ángeles)»; 68/67,34: «Dad gloria a Dios: sobre Israel su magnificiencia, y su fuerza en las nubes.» En este segundo texto, como en Mc 13,26, se une la mención de «las nubes» con la de la «potencia/fuerza», lo que hace de la llegada del Hijo del hombre una teofanía. Se responde así a la pregunta: «¿Quién entre las nubes se igualará al Señor?»

[44] Véase Mateos, *Marcos 13* §§ 439-443 y 467.

leza del Hombre y a su condición divina [45]. La «gran gloria» describe, por tanto, la realeza divina, frente a las «estrellas» y las «potencias», que ven contestado su poder soberano y su rango de dioses.

El rasgo de luminosidad propio de la «gloria/esplendor» contrasta a su vez con el oscurecimento del sol y la luna: mientras las divinidades paganas pierden su brillo, su prestigio, resalta la divinidad del Hombre

Resumiendo: el Hijo del hombre llega «entre nubes», desde la esfera divina, «con gran gloria», figura de su realeza y condición divinas, después de haber dado su vida en servicio de la humanidad, y «con gran potencia», cuyo ejercicio consiste en comunicar a los hombres una plenitud de vida capaz de superar la muerte.

Están implícitas dos concepciones de la divinidad: la encarnada en «los dioses» paganos, que apoyan y legitiman el poder dominador que oprime y da muerte, y la del Dios verdadero, que apoya y legitima la realeza del Hombre que con su entrega libera a la humanidad y le da vida definitiva.

El Hijo del hombre no llega como juez [46] ni su actividad afecta a la humanidad entera, sino solamente a «sus elegidos», los hombres de cualquier nación que se han mantenido fieles a Jesús y han proclamado su mensaje (cf. 8,38) sin arredrarse ante la persecución y la muerte (8,34: «cargar con su cruz»). Los testigos de la llegada (los poderes) y los beneficiarios de la reunión (los elegidos) están correlacionados: son los perseguidores y los perseguidos, los que han dado muerte y los que la han sufrido. La llegada «visible», que es el

[45] Véase *ibid* §§ 445, 468

[46] A pesar de la ausencia de todo elemento de juicio en la llegada, Pesch, *Marco* II 452s, afirma «La expresión correlativa "y entonces" (v 26) se refiere al día del juicio » Cf *Naherwartungen* 166-172 el segundo acto del día del juicio es «la reunión de los elegidos» (v 27) De modo parecido, Mussner, «Christus und das Ende» 8ss, Beasley-M., *A Commentary* 90, Gnilka, *Markus* II 201, Brandenburger, *Markus 13* 102 Al contrario, J Dupont, «La ruine du temple» 244, afirma que la llegada tiene un único objetivo, la reunión de los elegidos, no se dice palabra sobre los otros ni hay escena de juicio Feuillet, *ibid* 200 sostiene que en el pasaje de Dn la llegada sobre las nubes es evidentemente sólo un símbolo, no un símbolo de juicio, que es ya un hecho realizado y ha sido largamente descrito (Dn 7,9-12) En Mc 13,26-27 hay que ver en primer lugar el anuncio de un acontecimiento consolador que se desarrollará en el curso de la historia Cf Lightfoot, *The Gospel Message* 53, Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 132s, Jones, «Did Christ Foretell» 270, Lambrecht, *Redaktion* 190, Hooker, «Is the Son of Man Problem» 161s

triunfo de lo humano, representa la reivindicación de los perseguidos ante los perseguidores; la reunión de «sus elegidos», la permanencia de la vida y la integración de los perseguidos en el reino definitivo [47].

Al contrario que en 8,38, no se mencionan los «ángeles» en el momento de la llegada; aparecen de improviso, para encargarse de reunir a «los elegidos» del Hijo del hombre. «Los/sus ángeles» tienen, sin duda, el mismo significado que en 8,38: son los seguidores de Jesús que, cumplida su misión, han superado la muerte y alcanzado la plenitud. Así, como en 8,38, la denotación exclusiva de Jesús (siempre en cuanto paradigma de la humanidad nueva) que tiene en este pasaje la denominación «el Hijo del hombre» queda completada por la mención de «los ángeles». Por lo demás, el envío de estos «ángeles» está en paralelo con el que, utilizando lenguaje figurado, ha descrito Mc como el «envío de la hoz» en la primera parábola del Reino (4,29). La reunión de «los elegidos» es, por tanto, la última misión de los seguidores de Jesús: los que le ayudaron a realizar su obra le ayudan a recoger el fruto. El envío y la reunión tienen lugar cada vez que se verifica «la caída de las estrellas». En el curso de la historia, la misión de «los ángeles» es, pues, ir integrando nuevos miembros en la comunidad definitiva, la del Hombre en su realeza y condición divinas.

No se menciona la resurrección de los elegidos antes de su reunión. Se habla de ellos, sin embargo, como de personas vivas. Se aprecia aquí la diferencia de vocabulario, según los contextos, propia de Mc: ante un auditorio judío, Jesús utiliza categorías de esa cultura y habla de «resurrección»; aquí, en cambio, en contexto de la misión entre los paganos, expresa la misma realidad afirmando simplemente la continuidad de la vida (cf. 8,35; 13,13) [48].

El uso de la expresión «el Hijo del hombre» indica que la reivin-

[47] Feuillet, *ibid* 201s, nota que «la reunión de los israelitas dispersos» es un tema estereotipado de la literatura profética El Hijo del hombre glorioso es el centro de reunión de una nueva comunidad se trata de los discípulos fieles dispersos en el mundo entero La reunión de los elegidos en torno al Hijo del hombre es la salvación propiamente dicha en la perspectiva estrictamente escatológica, expresa la constitución de la comunidad definitiva de los elegidos, tomados de entre todas las naciones de la tierra, como en Ap 7,9-12, cf Lagrange, *Marc* 346, Cousar, «Eschatology» 324

[48] Para el doble vocabulario en Mc, véase Mateos, *Los Doce* §§ 514-552

dicación de sus seguidores se hace en cuanto éstos han entregado su vida por la causa del desarrollo y plenitud humanos, encarnados en Jesús, y la propagación de esa buena noticia (8,35).

Mt 24,30

Como el pasaje de Marcos, el de Mateo se sitúa después de la ruina de la nación judía y se refiere a las sucesivas victorias de lo humano sobre los regímenes paganos opresores. Mt, sin embargo, presenta algunas diferencias respecto a Mc: habla de «la enseña del Hijo del hombre», que precede a su llegada; además, esta llegada produce una fuerte reacción entre los habitantes de la tierra; por último, en la escena de la reunión de los elegidos del Hijo del hombre dota a los ángeles de trompetas para convocarlos. He aquí el texto:

> «(29) Inmediatamente, después de la angustia de aquellos días, el sol se hará tinieblas, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, las potencias del cielo vacilarán. (30) Entonces brillará en el cielo la enseña del Hijo del hombre, y todas las tribus de la tierra se golpearán el pecho al ver llegar al Hijo del hombre sobre las nubes, con gran potencia y gloria. (31) Y enviará a sus ángeles con trompetas sonoras, y reunirán a sus elegidos de los cuatro vientos, de un confín a otro del cielo.»

El significado del sol y la luna, de las estrellas y las potencias y su caída o vacilación es el mismo que en Mc 13,24s. Como en ese evangelio, esta llegada no es única, irá teniendo lugar sucesivamente en la historia, señalando cambios de época, como lo indican las alusiones a los profetas contenidas en la descripción de la conmoción cósmica. Examinemos los detalles que añade Mt:

«La enseña del Hijo del hombre» alude a Is 11,12, donde se refiere a la enseña o estandarte que había de levantarse en medio de las naciones para convocar a los israelitas dispersos entre ellas [49]; en Mt se alza para convocar al nuevo Israel, es decir, prepara la reunión

[49] Los autores no citan Is 11,12, por lo que suelen identificar la señal («enseña») con el Hijo del hombre mismo. Así Schmid 488; Fabris 484; Gomá II 525; Bonnard 562. Sin embargo, aun sin citar a Isaías, Colpe, *TWNT* VIII 440, la interpreta como un estandarte alrededor del cual debe reunirse el pueblo de Dios definitivo. Cf. Glasson, «The Enseign of the Son of Man» 299s.

de los elegidos: el punto de convergencia y encuentro para ellos no será ya Jerusalén, sino el Hijo del hombre, paradigma y meta de la plenitud humana. La mención de la enseña antes de la llegada misma señala la finalidad de ésta: el Hijo del hombre no llega para juzgar, sino solamente para reunir a los suyos que han entregado su vida en el empeño por provocar el cambio de época que ha tenido lugar.

La reacción de las tribus de la tierra, inspirada en Zac 12,10.12.14, es la propia de los perseguidores, que ven reivindicados a los que ellos persiguieron. El gesto de «golpearse el pecho» es señal de pesar y arrepentimiento [50]. La mención de la trompeta está tomada de otro texto de Isaías (27,13) [51] y, como la enseña o estandarte, anuncia la reunión del nuevo Israel de entre las naciones paganas.

Mt amplifica así el texto de Mc para subrayar la existencia y el triunfo del nuevo Israel universal y explicitar que los elegidos son los que han sufrido hostilidad o persecución por la proclamación del mensaje. Globalmente considerado, el pasaje tiene el mismo sentido que el de Mc, con los énfasis señalados.

La imagen de la llegada prolonga las antiguas denuncias y vaticinios de los profetas contra los sistemas, el judío (Is 22,1-14; Jr 7,1-8,17; 33,23-29) o los paganos (Is 13-21; Jr 46-51; Ez 25-32), enemigos de Dios por ser enemigos del hombre.

Lc 21,27

Aunque con algunas diferencias, este texto describe, como en Mc y Mt, el triunfo progresivo de lo humano en la sociedad pagana. Después de haber predicho explícitamente la ruina de la nación judía y la humillación de Jerusalén (21,23-24), utiliza Lc imágenes cósmicas para significar la caída de los imperios paganos opresores. He aquí el texto:

«(25) Habrá señales en el sol, la luna y las estrellas, y en la tierra las naciones paganas serán presa de angustia, en vilo por el estruendo del mar y

[50] Fabris, *Matteo* 484, nota 15: al hablar de «todas las tribus de la tierra», Mt universaliza el sentido de Zac 12,10-12, que se refería a las tribus de Israel; cf. Gundry, *Matthew* 488.

[51] Así Gomá, *Mateo* II 527. Schmid, *Mateo* 488, cita Jl 2,1; Is 27,13 y textos de la apocalíptica judía; lo mismo Fabris 486, nota 17.

el oleaje, (26) mientras los hombres quedarán sin aliento por la temerosa expectación de lo que se le viene encima al mundo, pues las potencias del cielo vacilarán. (27) Entonces verán llegar al Hijo del hombre en una nube con gran potencia y gloria. (28) Cuando empiece a suceder esto, poneos derechos y alzad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación.»

La conmoción cósmica es menos precisa en Lc («señales») que en Mc y Mt, pero también se encuadra en la imaginería tradicional usada por los profetas (Is 13,10; 34,4; Ez 32,7s; Jl 2,10.31; 3,15) no para describir el fin del mundo, sino para significar la caída de un sistema injusto, un cambio de época, la disolución de un orden social y la inauguración de otro diverso.

Sólo en Lc se menciona la reacción de las naciones paganas. La causa de su terror [52] es «el estruendo del mar y el oleaje»; el mar, elemento caótico, es imagen frecuente para expresar la agitación de los pueblos (Sal 65/64,8; Is 5,30; 17,12; Dn 7,2.3; Ap 13,1); esa agitación hace vacilar las potencias del cielo, es decir, pone en peligro la estabilidad de los poderes opresores divinizados. La ruina del orden establecido, aunque sea injusto, espanta a los hombres, pues no han previsto una alternativa ni están seguros de lo que va a venir («quedarán sin aliento por la temerosa expectación de lo que se le viene encima al mundo»).

Es entonces cuando se verifica la llegada del Hijo del hombre con atributos divinos: la nube es el vehículo de Dios (Is 19,1) [53]; la gran potencia es la fuerza de vida, opuesta a la fuerza de muerte de los regímenes opresores («las potencias del cielo») que están a punto de caer; la gran gloria, la realeza divina, opuesta a la de las potencias que caen. Es decir, la llegada gloriosa del Hijo del hombre significa, como siempre que se menciona, el triunfo de lo humano sobre lo inhumano (caída de los opresores), un avance decisivo en la afirmación de la libertad y dignidad del hombre y una nueva posibilidad de desarrollo para la humanidad [54].

[52] Marshall, *Luke* 775: el término *synokhê* se usa en los textos astrológicos griegos para denotar el desaliento causado por augurios desfavorables. Lc se inspira en Sal 65/64,8.

[53] Marshall 776: la nube (sing.) es señal de la presencia divina o más bien de la gloria asociada con Dios y que lo oculta de los hombres.

[54] Marshall, *ibid.*, cita la opinión de J. M. Kik, *Matthew Twenty Four*, Filadelfia 1948, y R. V. G. Tasker, *The Gospel According to St Matthew*, Londres 1961, para quienes los fenómenos cósmicos descritos en Mc 13 parr. deben ser interpretados

Es de notar que, al contrario que en Mc y Mt, no se mencionan los ángeles ni se verifica la reunión de los elegidos. Lc, en cambio, anima a los discípulos a dejar de estar encorvados y adoptar la postura de hombres libres y seguros cuando vean que comienzan estos acontecimientos: «poneos derechos y levantad la cabeza, porque vuestro rescate se acerca» [55]. Lo que sucede es para ellos señal de liberación. Significa el paso de la marginación y clandestinidad a la afirmación abierta de la dignidad humana por la que han trabajado.

3. *Ante el tribunal judío: llegada en relación con Israel*

Mc 14,62

El texto de 14,62 se inserta en el interrogatorio de Jesús ante el tribunal judío. Al sumo sacerdote que le pregunta si él es «el Mesías, el Hijo del Bendito», Jesús responde afirmativamente, y refuerza su declaración mesiánica aludiendo al texto de Dn 7,13:

> «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo.»

Es en Jesús, que se declara Mesías, y al que ellos quieren condenar a muerte, en quien se cumple la profecía de Daniel que anunciaba un futuro glorioso para Israel. En el texto profético, aquel hijo de hombre o figura humana representaba al Israel fiel, a quien se prometía el reino universal; pero «el Hijo del hombre» no es solamente, como en Daniel, el representante del nuevo Israel, es ante todo el Hombre-Dios, la cumbre de la condición humana, la obra maestra de Dios y el representante de la nueva humanidad. Ése es el que ellos, enemigos del hombre, pretenden destruir y el que va a reinar desde el trono divino.

Como se ha explicado anteriormente, toda «llegada» del Hijo del hombre supone la ruina de un sistema opresor. Ahora bien, en presencia del tribunal judío no hace falta una mención explícita de ese hecho, pues para los miembros del tribunal está contenido en las

simbólicamente, como referentes a desastres políticos, y que la reunión de los elegidos se refiere a la misión de la Iglesia.

[55] «Levantar la cabeza» como señal de rehabilitación o esperanza se encuentra en Jue 8,28; Sal 83/82,3; Job 10,15; cf. Marshall 777.

palabras de Jesús por partida doble. En efecto, el dicho de Jesús combina dos pasajes de la Escritura: alude, en primer lugar, al Salmo 110,1: «Dijo el Señor a mi Señor: "Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies"», texto bien conocido de los miembros del Sanedrín y que se interpretaba en sentido mesiánico (cf. 12,36) [56]. De este modo, al afirmar Jesús: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Potencia», refuerza su declaración mesiánica anterior, implicando que él es el Rey-Mesías y que Dios se encarga de derrotar a sus enemigos, quienes, en la circunstancia, son los miembros del tribunal que lo interroga y quiere condenarlo a muerte. Denuncia así al sistema judío como enemigo de Dios y, por ello, destinado a la ruina. Al sustituir en la alusión al Salmo 110 («Dijo el Señor a mi Señor: "Siéntate a mi derecha"») el apelativo «mi Señor», que se interpretaba en sentido mesiánico, por «el Hijo del hombre», modelo de plenitud humana, afirma el evangelista el valor divino de lo humano y la derrota, querida por Dios, de todo lo que se opone a la plenitud del hombre.

En segundo lugar, con la mención de la «llegada del Hijo del hombre entre las nubes del cielo», alude a Dn 7,13s. Esto significa que Jesús tiene la autoridad divina y que su llegada implica la caída del sistema judío, opresor e inhumano, y el principio del reinado del Hombre.

El texto de 14,62 presenta paralelos con el de 13,26: en ambos se habla de la llegada del Hijo del hombre, de la potencia y de las nubes, aunque con ligeras diferencias. En 13,26 se dice: «entre nubes»; en 14,62: «entre las nubes del cielo», expresión más cercana a la usada en Dn 7,13. También la realeza, expresada en 13,26 de modo accesible a cualquier clase de oyente: «con gran potencia y gloria», aparece en 14,62 con una formulación del AT: «sentado a la derecha [de la Potencia]» (Sal 110,1) [57].

La temática de las dos escenas está asimismo en paralelo: la visión de la llegada del Hijo del hombre por parte de los poderes paganos sigue a la caída de éstos y, como lo implican los textos de la Escritura a los que alude el dicho de Jesús en 14,62, la llegada anunciada para las autoridades judías sigue a la ruina de su sistema y el fin de las instituciones representadas por ellas.

[56] Cf. Coppens, «La portée messianique du psaume CX», 5-23.
[57] Cf. Hooker, *Son of Man* 158; Mateos, *Marcos 13* § 472.

Pero, a pesar de estos paralelismos, la llegada mencionada en 14,62 no se identifica con la de 13,26; hay entre ellas diferencias sustanciales. La primera es el dato cronológico, que señala una sucesión entre una y otra (13,24: «después de aquella angustia»). Otra muy importante se basa en quiénes van a ver la llegada del Hombre: en 14,62 son, al menos en primer término, los miembros del tribunal que juzga a Jesús («veréis»); en esta ocasión, pues, la llegada del Hijo del hombre no se relaciona con la humanidad entera, sino con el círculo de poder que lo condena y, por extensión, con la sociedad que ellos representan. En 13,26 serán, en cambio, los poderes opresores paganos, de los que son figura las estrellas y las potencias del cielo que caen y vacilan, quienes perciban la llegada triunfal del Hijo del hombre («verán»), incluyendo también a las sociedades que ellos dominan [58]. Otra diferencia notable entre los dos pasajes es la ausencia en 14,62 de «ángeles» y de seguidores de Jesús, al contrario que en 8,38 y 13,27. La llegada de 14,62 es enteramente «pública», es decir, no se mencionan testigos que pertenezcan al círculo de Jesús y no tiene relación alguna con los seguidores de éste.

Se registran, pues, en Mc dos llegadas «públicas» del Hijo del hombre: la primera, inicial, está en conexión con la condena a muerte de Jesús y la caída del poder opresor judío (destrucción de Jerusalén y de la nación judía; cf. 13,8: «el principio de los dolores»; 13,19: «la gran angustia»). La segunda (13,24: «después de aquella angustia»), que se repetirá a lo largo de la historia, sucede a la conmoción cósmica, figura de la caída sucesiva de los regímenes paganos opresores, y tiene por objeto «reunir a sus elegidos», es decir, reivindicar a los seguidores de Jesús que vayan sufriendo persecución y muerte por la proclamación de la buena noticia a las naciones (13,26). En ella también, se hará patente el fracaso de los seguidores que no han tenido valor para alinearse decididamente con Jesús y su mensaje (8,38). En lenguaje de Daniel, en Mc 14,62, al llegar el Hijo del hombre entre las nubes, ha acabado el régimen inhumano («fiera») en Israel; en 13,26, cada llegada del Hijo del hombre supone el fin de un imperio opresor («fieras») sobre la humanidad.

De hecho, en 14,62 se anuncia la reivindicación del Mesías-Hijo del hombre y del proyecto de hombre que él encarna, ante el tribunal que lo condena a una muerte injusta, mostrando que Dios no

[58] Mateos, *Marcos 13* § 464s.

avala al sistema judío, sino al Hombre condenado por él. En 13,27 se afirma ante los poderes opresores la reivindicación de sus seguidores que han entregado su vida por el bien de los hombres, y su integración en la humanidad definitiva; de ahí que se explicite la existencia de esa humanidad en unión con Jesús, asociando «los ángeles» al Hijo del hombre. Todo sistema opresor va a pasar: únicamente lo humano, lo que favorece la dignidad y plenitud del hombre, tendrá permanencia y continuidad en la historia.

La caída de los regímenes paganos y la ruina de la nación e institución judías tienen el mismo motivo. Esta última, régimen opresor presuntamente legitimado por el verdadero Dios, cae por rechazar el mensaje de Jesús y dar muerte al «Hijo» (12,6-8), haciendo culminar con ello su infidelidad a la alianza. Los regímenes paganos opresores, legitimados por los falsos dioses, caen por rechazar también ellos el mensaje de Jesús, el de la libertad y plenitud humanas, ahora predicado en el mundo entero (13,10; 14,9), y dar muerte a los que lo proclaman. En uno y otro caso, son poderes antihumanos que se oponen al proyecto divino sobre el hombre, y es la actitud ante Jesús y su mensaje la que va decidiendo el curso de la historia. A pesar del aspecto doloroso de los acontecimientos, se trata en último término de un proceso de liberación y maduración de la humanidad.

Estos textos no tienen carácter apocalíptico. La llegada del Hijo del hombre que en ellos se menciona no marca el fin de la historia ni la ejecución en ese momento de un juicio universal; el juicio va teniendo lugar en la historia misma, y el criterio que juzga al individuo, sistema o sociedad, es si está a favor o en contra de la realización del hombre, si la favorecen o la impiden.

En su estadio terreno, el Hijo del hombre ejerce la autoridad divina, manifestada ante todo en liberar al hombre de su pasado de injusticia y comunicarle nueva vida (2,1-13) y en su libertad respecto a toda norma (2,28: «señor de la Ley»).

En su estadio posterreno no se habla de la «autoridad», por estar incluida, sin limitación a la tierra, en la condición divina gloriosa; se insiste, en cambio, en su «potencia», que es la misma de Dios, su amor que comunica vida. La condición posterrena del Hijo del hombre conserva, pero exaltados, los atributos que ya ostentaba en su condición terrena.

Mt 26,64

Como en Mc, el texto se encuentra en el juicio ante el Sanedrín judío. Las diferencias que introduce Mt son mínimas: comienza la frase con «a partir de ahora» y cambia «entre las nubes del cielo» de Mc por «sobre las nubes el cielo», más próximo a Daniel 7,13. El texto dice así:

«A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Potencia y llegar sobre las nubes del cielo.»

El sentido es el mismo que en el evangelio de Mc [59].

Lc 22,69

El dicho de Jesús ante el tribunal judío es en Lc más breve que en Mc y Mt. En primer lugar, Jesús se niega a responder a la pregunta sobre si él es el Mesías (22,67-68). Añade, en cambio:

«De ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de la potencia de Dios.»

No hay mención de la llegada del Hijo del hombre, solamente de su sesión en el trono divino. Como en Mc y Mt, hay una clara alusión al Salmo 110,1, significando que mientras el Hijo del hombre está sentado a la derecha de Dios, éste va a ir derrotando a sus enemigos, de los cuales el primero es el tribunal que lo condena. Jesús anuncia así a sus jueces que son enemigos de Dios, que Dios está contra ellos y el sistema religioso que representan y que, mientras que el Hombre alcanza la condición divina, su sistema, que se atribuía la representación de Dios, va a ser destruido [60].

[59] Fabris, *Matteo* 539: en su autopresentación Jesús recurre a la imagen del hijo de hombre daniélico (Dn 7,13), asociado a la figura del rey-mesías, Hijo de Dios (Sal 110/109,1). Los mismos que lo acusan ahora tendrán la experiencia de su exaltación; cf. Bonnard, *Mateo* 581. Schmid, *Mateo* 525, encuentra difícil explicar la expresión *ap' arti* («a partir de ahora»); para Gundry, *Mateo* 545, designa el tiempo de la Iglesia (cf. Mt 23,39 y 6,29).

[60] Cf. Marshall, *Luke* 850. Plevnik, «Son of Man seated» 331-347, opina que, en Lc-Hch, la exaltación de Jesús a la diestra de Dios está en relación con su ser de

II. *Pasajes paralelos en Mateo y Lucas*

Los textos paralelos de Mt y Lc se agrupan alrededor de tres temas: el primero es la evidencia de la llegada del Hijo del hombre (Mt 24,26-28; Lc 17,22-24); el segundo, lo inesperado de esa llegada (Mt 24,37-39; Lc 17,26.30); el tercero, la actitud de los discípulos ante el cambio (Mt 24,43-44; Lc 12,40; 21,36).

1. *Evidencia de la llegada del Hijo del hombre*

Mt 24,27 (cf. Mc 13,21-23)

El pasaje se encuentra en la segunda sección del discurso escatológico (24,15-31), terminando la parte que habla de «la gran angustia», es decir, de la ruina de Israel como nación, que conlleva la destrucción de Jerusalén y del templo (24,17-28). Refuta Jesús una falsa esperanza: la aparición en el último momento de un salvador milagroso, un Mesías nacionalista ya existente, pero, según una creencia común, aún desconocido. En la situación desesperada que se avecina, muchos se harán la ilusión de que es posible encontrarlo. El texto dice así:

«(26) Por tanto, si os dijeren: "Mira, que [el Mesías] está en el desierto", no vayáis; "Mira, que está en el sótano", no os lo creáis. (27) Porque, igual que el relámpago sale del levante y brilla hasta el poniente, así ocurrirá con la llegada del Hijo del hombre.»

«El desierto», situado fuera de la sociedad, era el lugar tradicional de los levantamientos mesiánicos; «el sótano» o habitación retirada, el lugar de la conspiración [61]. No habrá ningún mesías oculto que

Hijo de Dios y que la predicción hecha en el juicio de que esto se realizará «de ahora en adelante» (Lc 22,69) se realiza en la ascensión. Así, para Plevnik, la escena de la ascensión concluye como climax el evangelio y sirve de punto de partida a los Hechos. Según Schmid, *Lucas* 488, la muerte inminente de Jesús significa para él la entrada en la gloria. A pesar de la alusión al Sal 110,1, Colpe, *TWNT* VIII 438s, estima que se trata de una escena de juicio celeste en la que el Hijo del hombre está asociado al juez supremo; más que como intercesor o acusador, su actividad (?) coincide con la del juez mismo.

[61] Cf. Manson, *Sayings* 142; Fabris, *Matteo* 484.

haya que sacar a la luz. La llegada del Hijo del hombre será evidente a los ojos de todos [62]. Como se ve, Mt sustituye el título de Mesías por la denominación «el Hijo del hombre», significando que, si la realidad del Mesías tiene algún sentido, no es el de ser un guerrero victorioso, sino el de ser exponente de la plenitud humana; su misión será dar a los hombres la posibilidad de esa plenitud, pues no hay liberación ni salvación al margen de ella.

La llegada del Hijo del hombre, que significa la afirmación de lo humano, presupone, como siempre, por alusión a Dn 7,13s, la caída de un sistema injusto. El contexto de «la gran angustia» (24,21) y la mención del Mesías muestran que el texto se refiere a la ruina del sistema judío, que ha mostrado ser enemigo del hombre rechazando y condenando a Jesús, el Mesías-Hijo del hombre, máxima expresión de todo valor humano. La reivindicación de ese Mesías quedará patente ante las consecuencias del rechazo.

Lc 17,22.24

El texto paralelo de Lc se encuentra después de una respuesta a los fariseos que preguntaban sobre la llegada del reino de Dios. Jesús se dirige a sus discípulos:

«(22) Llegarán días en que desearéis ver el primero de los días [63] del

[62] Cf. Schmid, *Mateo* 486; Gomá, *Mateo* II 519; Fabris, *Mateo* 484. Bonnard, *Mateo* 525, cita Zac 9,14 y Sal 97/96,4 para el tema del relámpago. Mt usa el término *parusía*, «llegada», «visita», «presencia», que los autores interpretan de una venida final; cf. Colpe, *TWNT* VIII 435s.

[63] No es raro el uso semítico del número cardinal por el ordinal (cf. LXX Gn 1,5; Nm 1,1; Esd 10,17; Mc 16,2; Lc 24,1; Hch 20,7), de ahí que, en v. 22, «el primero» traduce *mian tôn hemerôn*, cf. Mateos, *Sabbaton, sabbata* 36-37; Marshall, *Luke* 658, Fitzmyer, *Lucas* III 827; Plummer, *Luke* 407, cree que se trata de una traducción incorrecta del arameo *lahda'*; según Rigaux, «La petite apocalypse de Luc (XVII 22-23)» 407-438, la expresión debe interpretarse como «al menos uno», «siquiera uno». Por otra parte, contra la opinión de Manson, *Sayings* 142, y de Fitzmyer, III 826, «los días del Hijo del hombre» no pueden ponerse en paralelo con «los días de Noé» o «los días de Lot», que se refieren al tiempo anterior a cada una de las catástrofes. Leivestad, «Exit» 260, interpreta esos días de la actividad de Jesús en la tierra; cf. Robinson, *Jesus and His Coming* 74s; Maddox, «The Fonction of the Son of Man» 51. Esta interpretación, sin embargo, se compagina mal con el ansia de encontrar al Mesías oculto, de la que Jesús los disuade. Marshall, *ibid.*, se inclina por la opinión

Hijo del hombre y no lo veréis; (23) y os dirán: "Míralo aquí" o "Míralo allí"; no vayáis ni corráis detrás, (24) porque, igual que el fulgor del relámpago brilla de un extremo a otro del horizonte, así ocurrirá con el Hijo del hombre.»

Saltan a la vista los paralelos de este pasaje con Mt 24,27, y su sentido es el mismo. Lc empieza, sin embargo, suponiendo el deseo ardiente de los discípulos de ver el cambio de época (17,22) y previniéndolos contra las soluciones ilusorias que en aquellos días pueden ofrecerse (17,23) [64].

2. *Llegada inesperada del Hijo del hombre*

Al texto de Mt, situado en el discurso escatológico (24,37.39) corresponde un texto de Lc que, en términos parecidos, describe la llegada improvisa del Hijo del hombre (17,26.30).

Mt 24,37.39

En el discurso escatológico compara Mt la situación de la humanidad en el momento de una llegada que afecta al mundo pagano con lo sucedido cuando el diluvio; la intención es exhortar a los discípulos a la vigilancia:

«(37) Ahora bien, lo que pasó en tiempos de Noé pasará en la llegada del Hijo del hombre; (38) es decir, lo mismo que en los días antes del diluvio los hombres comían, bebían y se casaban, hasta el día en que Noé entró en el arca (39) y, estando ellos desprevenidos, llegó el diluvio y arrambló con todos, así sucederá también en la llegada del Hijo del hombre.»

de que la expresión «los días del Hijo del hombre» haya podido formarse por analogía con «los días del Mesías», es decir, el período del reinado del Mesías (Strack-B. II,237; IV/2 826ss).

[64] Schmid, *Lucas* 395s, interpreta «los días del Hijo del Hombre» y la comparación con el relámpago como indicación de la parusía final. Para Fitzmyer, *Lucas* III 828s, según las determinaciones del contexto, la manifestación va a tener carácter judicial. Sin tener en cuenta el carácter figurado de la descripción, cree que la aparición del Hijo del hombre será tan repentina y brillante como la del relámpago en el firmamento y la refiere a la parusía (III 830 y 833s).

La llegada a la que el texto se refiere es la descrita en 24,29-31, comentada en el apartado anterior. El sentido de llegada o parusía que pone fin a la historia está excluido por la comparación con la época de Noé: el diluvio no fue el fin del mundo ni de la humanidad, sino el principio de una humanidad renovada. La llegada del Hijo del hombre señala, por tanto, un cambio de época marcado por un avance en el proceso de maduración de la humanidad. Como en tiempo de Noé, la mayoría de los hombres, distraídos en sus asuntos, no verá acercarse la ruina de su mundo [65].

Se trata, pues, de acontecimientos en la historia, que serán favorables o desfavorables para los hombres según la actitud o conducta que hayan tenido. Así lo expresa figuradamente Mt:

«(24,40) Entonces, dos hombres estarán en el campo: a uno lo tomarán y al otro lo dejarán; (41) dos mujeres estarán moliendo: a una la tomarán y a la otra la dejarán.»

Ahora bien, como el cambio histórico, significado por la llegada del Hijo del hombre, es posible, urge trabajar para provocarlo y desear que se produzca. Los acontecimientos pueden precipitarse por la convergencia de una serie de factores; de ahí la comparación con el diluvio inesperado. Los discípulos deben estar expectantes, el cambio no debe cogerlos por sorpresa:

«(42) Por tanto, manteneos despiertos, pues no sabéis qué día va a llegar vuestro Señor.»

Lc 17,26.30

He aquí el texto de Lc paralelo de Mt 24,37-39:

«(26) Lo que pasó en los días de Noé pasará también en los del Hijo del hombre: (27) comían, bebían, ellos y ellas se casaban, hasta el día en que Noé entró en el arca; entonces llegó el diluvio y acabó con todos. (28) Lo

[65] Cf. Colpe, *TWNT* VIII 436s. Fabris, *Matteo* 488: la generación del diluvio no es condenada por su inmoralidad, sino por la superficialidad espiritual; cf. Bonnard, *Mateo* 529. Para Schmid, *Mateo* 490, que identifica la llegada con la parusía, el cotejo entre los días de Noé con el acontecimiento de la llegada del Hijo del hombre no resulta en Mt del todo adecuado.

mismo sucedió en los días de Lot: comían, bebían, compraban, vendían, plantaban y construían; (29) pero el día que Lot salió de Sodoma llovió fuego y azufre del cielo y acabó con todos. (30) Así sucederá el día que el Hijo del hombre se manifieste.»

Lo que se describe con los ejemplos del diluvio y de Sodoma (añadido por Lc) son sociedades humanas estancadas en lo cotidiano, sin preocupación por el desarrollo del hombre. Los dos ejemplos describen un materialismo mutilador de la persona. El mismo juicio merece a Lc la sociedad de su tiempo.

De ahí la manifestación del Hijo del hombre, que representa el cambio, la victoria de lo humano sobre lo infrahumano o inhumano. El cambio, aunque sea doloroso (diluvio, Sodoma), es positivo, pues, al encontrarse bajo el signo de la llegada del Hijo del hombre, significa que lo que desaparece era un sistema o sociedad indigna del ser humano y que no ha de ser añorada.

Lo que toca a los discípulos en estas circunstancias de cambio imprevisto, inaugurado con la manifestación del Hijo del hombre, es dejar a toda prisa la escena del desastre, renunciando a todo y sin volver la vista atrás (vv. 31-32: «Aquel día, quien esté en la azotea y tenga sus cosas en la casa, que no baje por ellas; y quien esté en el campo, lo mismo, que no se vuelva para atrás. Acordaos de la mujer de Lot»), y practicar una entrega sin límite (v. 33: «El que trate de poner su vida al seguro, la perderá; en cambio, el que la pierda la conservará»).

Es decir, al iniciarse el cambio, el discípulo no ha de aferrarse o sentir nostalgia de lo pasado, sino colaborar con el proceso que comienza, sin ahorrar esfuerzo ni riesgo.

La mención anterior de los falsos mesías (v. 23) hace ver que el dicho concierne a la sociedad judía. La manifestación patente del Hijo del hombre, visible para todos (v. 24: «igual que el fulgor del relámpago») se refiere, en consecuencia, a la ruina del sistema y la nación judíos. De ahí que se especifique que será posterior al rechazo por parte de «esta generación», la del Mesías (v. 25); pero la sucesión cronológica de los acontecimientos: rechazo-manifestación, incluye sin duda una relación causal: ruina como consecuencia del rechazo.

Como en el caso de Mateo, la comparación de la llegada del Hijo del hombre con lo sucedido en los días de Noé y de Lot muestra

que esa llegada no significa el fin de la historia, sino la inauguración de una nueva y mejor etapa histórica para la humanidad [66].

3. *La actitud de los discípulos*

Mt 24,44 (cf. Mc 13,33-37; Mt 25,1-13)

En el discurso escatológico, después de la comparación con los tiempos del diluvio, exhorta Jesús a los discípulos a la vigilancia.

«(43) Ya comprendéis que si el dueño de casa supiera en qué período de la noche iba a llegar el ladrón, se quedaría en vela y no lo dejaría abrir un boquete en su casa. (44) Pues estad también vosotros preparados, que cuando menos lo penséis llegará el Hijo del hombre.»

Usando la comparación del ladrón indica Mt que el momento del cambio es imprevisible y que la comunidad cristiana debe estar en una espera continua, que traduce el deseo de ver la liberación y el avance de la humanidad por los que ha trabajado: ha contribuido al cambio y debe esperarlo; si los cogiera de improviso, sería señal de falta de expectativa, es decir, de conformismo con la situación injusta.

En el texto se identifica la llegada de «vuestro Señor» (v. 42: «manteneos despiertos, pues no sabéis qué día va a llegar vuestro Señor») con la de «el Hijo del hombre» (vv. 37.44). El título «Señor» indica la relación de Jesús con los suyos: es aquel a quien han dado la adhesión, el Hombre-Dios, el modelo de libertad que han hecho suyo («vuestro») [67]. La denominación «el Hijo del hombre» lo caracte-

[66] A diferencia de 17,22, en este pasaje «los días del Mesías» están en paralelo con «los día de Noé» e indican el tiempo de la actividad de Jesús. En v. 30, «la manifestación» del Hijo del hombre corresponde exactamente a la *parousia* de Mt 24,39; cf. Marshall, *Luke* 663. Schmid, *Lucas* 396s, apoyándose en el término *apokalypsis*, ve también en este pasaje un anuncio de la parusía final. La mención conjunta de la generación del diluvio y de los habitantes de Sodoma, ambos ejemplos típicos de pecadores, aparece repetidamente en la literatura judía; según la Mishná (*Sanh*. X,3), pertenecen al número de los que estarán excluidos del mundo futuro.

[67] Fabris, *Matteo* 488, nota que el clima de miedo y amenaza que podía crear la imagen del ladrón se disuelve en el mismo momento en que el esperado es «vuestro Señor», una persona querida, cuyo encuentro es fuente de gozo y paz.

riza como exponente de la plenitud humana y descubre en la adhesión del discípulo el camino de esa plenitud.

Lc 12,40

Lc inserta el dicho paralelo en una instrucción anterior a los discípulos:

«(37) ¡Dichosos esos siervos si el señor al llegar los encuentra despiertos!... (38) Si llega entrada la noche o incluso de madrugada y los encuentra así, ¡dichosos ellos! (39) Esto ya lo comprendéis, que si el dueño de la casa supiera a qué hora va a llegar el ladrón, no lo dejaría hacer un boquete en su casa. (40) Estad también vosotros preparados, pues, cuando menos lo penséis, llegará el Hijo del hombre.»

Se trata, como en Mt, de una exhortación a la vigilancia, a estar despiertos (v. 37), lo que en los sinópticos tiene el significado de identificarse con Jesús en su entrega por el bien de los hombres [68]. En este contexto equivale a no estancarse en el pasado, sino desear y esperar el cambio en la sociedad y contribuir a realizarlo. Lo peculiar del dicho es que utilice la expresión «el Hijo del hombre»; esto puede significar que tal llegada inesperada va a constatar el estado de los discípulos, su disposición continua a la entrega, que es el camino hacia la plenitud humana. La llegada significa, como siempre, un triunfo de lo humano sobre lo inhumano; cuando ese triunfo ocurra, los discípulos no pueden haber estado distraídos, ajenos a la expectativa de lo que va a suceder. Esto querría decir que la comunidad está ocupada en asuntos que no atañen a su misión principal en el mundo. Véase el comentario anterior a Mt 24,44.

III. *Pasajes propios de Mateo*

Los textos propios de Mt son cinco: sobre la urgencia de la misión en Israel (10,23), sobre la cizaña (13,40-43), sobre la proxi-

[68] Véase Mateos, *Marcos 13* § 577s; Schmid, *Lucas* 321; Marshall, *Luke* 536. Algunos manuscritos, sobre todo minúsculos, omiten el vers. 40, cf. Fitzmyer, *Lucas* III 485.

midad de la llegada del Hijo del hombre (16,28), sobre el juicio de Israel (19,28), sobre el juicio de los paganos (25,31).

1. *Urgencia de la misión en Israel*

Mt 10,23

El texto pertenece a la instrucción de Jesús a los discípulos que envía en misión al territorio de Israel (10,5-32). La segunda parte de la instrucción (10,16-33) los advierte de las persecuciones que pueden sufrir; en ella se inserta el dicho que nos ocupa:

«Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, porque os aseguro que no habréis acabado con las ciudades de Israel antes de que llegue el Hijo del hombre» [69].

El texto menciona una llegada del Hijo del hombre que va a suceder antes de que termine la actividad misionera que Jesús encomienda a sus discípulos. El hecho de que no deban demorarse en una ciudad, si encuentran en ella hostilidad y persecución, es indicio de la urgencia de la labor.

No se trata aún de la misión universal, que Jesús encomendará a los Once solamente después de su resurrección (28,16-20), sino de una misión limitada a Israel, que recoge el tema iniciado por Juan Bautista y Jesús (3,2; 4,17): anunciar que el reinado de Dios está cerca (10,7) [70]. En consecuencia, la llegada del Hijo del hombre ha

[69] Sobre este versículo pueden verse los estudios de Feuillet, «Les origines et la signification de Matth 10,23b. Contribution à l'étude du problème eschatologique»; Giblin, «Theological Perspective on Matthew 10:23b»; Kunzi, «Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23»; Sabourin, «"You will not have gone through all the towns of Israel before the Son of Man comes": Matth 10:23». Dupont, «"Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le Fils de l'Homme ne vienne"», atribuye el v. 23a a un discurso de carácter escatológico; v. 23b, a un discurso misionero; cf. Schürmann, «Zur Traditions und Redaktionsgeschichte von Matt 10,23», 82-88.

[70] Para Schmid, *Mateo* 263, el v. 23 no pertenece al discurso de la misión; Jesús exige de los discípulos una confesión intrépida, que no retrocede ni ante la muerte, pero recomienda la huida ante el último grado de la persecución; cf. Fabris, *Matteo* 241; Brown, «The Mission to Israel in Matthew's Central Section», 84. Según Kümmel, *Zeit und Geschichte*, 41-46, v 23b alude a la actividad misionera de los

de afectar solamente al pueblo judío, campo de la misión, no a toda la humanidad, que está aún fuera del horizonte de la actividad de los discípulos [71].

«El Hijo del hombre», aplicado en este texto exclusivamente a Jesús, designa al que es exponente y compendio de todo valor humano. Su llegada, imagen inspirada, como se ha expuesto, en la visión de Daniel y que significa el triunfo de lo humano, supone la ruina y desaparición de un sistema opresor, que en el contexto no puede ser más que el sistema judío.

Lo inhumano de este sistema está señalado en la instrucción de varias maneras, en particular por la caracterización de la sociedad como compuesta de «lobos» (10,16); esta metáfora se explica a continuación al mencionar la persecución que «los hombres» llevarán a cabo contra los discípulos: «Pero tened cuidado con los hombres, porque os llevarán a los tribunales, os azotarán en sus sinagogas y os conducirán ante gobernadores y reyes por mi causa» (10,17-19); «seréis odiados de todos por mi causa» (10,22).

Como en Mc 9,31, los «hombres» se contraponen a «el Hijo del hombre». Por contraste con éste, son, en este contexto judío, los que, a causa de los ideales nacionalistas y el desprecio y hostilidad hacia los demás pueblos, rechazan la hermandad y solidaridad con ellos; están cerrados al amor universal; hostiles al proyecto de Dios, intentan con la violencia impedir que otros lo propongan y lo fomenten [72].

discípulos. Para Colpe, *TWNT* VIII 439, el dicho no exhorta a la urgencia de la misión, sino que predice la próxima llegada de Jesús; cf. Delling, *teleô* *TWNT* VIII 61. Moule, *The Birth of the New Testament* 90, y Feuillet, «Les origines» 182ss, creen, en cambio, que este vers. aludía originalmente a la guerra judía.

[71] La identificación de esta llegada con la «parusía», causa dificultad a los autores. Para Schmid, *Mateo* 263, el dicho implica un error de Jesús y una contradicción con la predicación universal del evangelio. Bonnard, *Mateo* 232s, intenta esquivar la dificultad proponiendo que v. 23b significaría: «hasta mi vuelta en gloria, al final de los tiempos, siempre encontraréis un lugar adonde huir y dar testimonio del evangelio»; cf. Fabris, *Matteo* 242. Para Cullmann, *Le retour de Jésus-Christ* 23ss, Jesús relaciona la conversión de Israel con el fin de los tiempos. Colpe, *TWNT* VIII 440, duda si se trata de una llegada a la tierra o al cielo, aunque se inclina por lo segundo.

[72] Estos «hombres» equivalen a los que Jn describe como «los que odian la luz», que se identifican con «los que practican la vileza» (3,20), es decir, los que actúan contra el bien de los demás.

La mención en el pasaje de la llegada del Hijo del hombre asegura que los perseguidores no conseguirán su propósito: su sistema caerá y triunfará lo humano. Desde este primer texto se anima a los discípulos a no cejar en su labor, sabiendo que ésta no es nunca inútil.

Mt presenta la misión de los Doce como una muestra del amor de Jesús a Israel: ante el desastre que se avecina, Jesús quiere hacer un último esfuerzo para que los individuos no perezcan con el sistema que va a desplomarse.

2. *Juicio en la comunidad*

Mt 13,41

El texto constituye el final de la explicación de la parábola de la cizaña (Mt 13,37-43; cf. 13,24-30):

> «(40) Lo mismo que la cizaña se entresaca y se quema, sucederá al fin de esta edad: (41) el Hijo del hombre enviará a sus ángeles, entresacarán de su reino todos los escándalos y a los creadores de inanidad (42) y los arrojarán al horno encendido; allí será el llanto y el rechinar de dientes. (43) Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre.»

Se trata de un juicio que afecta a las comunidades cristianas dispersas por el mundo (13,38: «el campo es el mundo») [73] y que se ejerce solamente contra los individuos calificados de «cizaña», los secuaces del Malo (13,38). Éstos se especifican como los que son motivo de escándalo («los escándalos») y «los creadores de inanidad» [74].

Los escándalos, como más adelante lo explica Mt (18,6-10), son

[73] Dupont, «Le point de vue de Matthieu» 223-229, sostiene que el horizonte del evangelista coincide con el de la historia humana. Más recientemente, Zumstein, *La condition du croyant* 187-195, defiende la interpretación intraeclesial de la parábola.

[74] *hoi poiountes tên anomian*; cf. 7,23: *hoi ergazomenoi*; cf. Sal 6,9; 141,9; cf. Maggi, «Nota sull'uso di *tô sô onomati* e *anomia* in Mt 7,21-23», 145-149. Fabris, *Matteo* 313, basándose en Sal 36/37,1 y Mal 3,15.19, interpreta la frase de los rebeldes y prepotentes en contraposición a los justos y fieles. Gundry, *Mateo* 273, ve aquí a los falsos discípulos, en oposición a Mt 24,30-31. En los escándalos ve una alusión a Sof 1,3; así también Bonnard, *Mateo* 313.

las ambiciones de poder o preeminencia que provocan decepción en los miembros más auténticos de la comunidad, que se ven defraudados en sus expectativas de igualdad y fraternidad. Los que crean lo inútil tienen su paralelo en 7,23 («los constructores de inanidad»): son los que ejercen una actividad efectista, pero que no realiza el designio del Padre del cielo (7,21); son los que hacen mal lo bueno, pues su actividad no está inspirada por el amor al hombre. Desperdician los dones que se les han dado. Se dedican a lo espectacular que no lleva a nada, pues no contribuye al desarrollo humano.

El texto citado no describe un juicio universal, puesto que afecta solamente a ciertos miembros de la comunidad cristiana; tampoco pone fin a la historia humana, pues se basa en la conducta de cada uno y pone término a su historia personal. Condensar en el acto único de una cosecha final una serie de hechos sucesivos en el tiempo es un recurso literario utilizado por los evangelistas para englobar los diferentes casos que, aunque dispersos en el tiempo y en el espacio, presentan rasgos comunes (cf. 25,31) [75].

La índole terrena e histórica del juicio se confirma por la distinción que hace el pasaje entre «el reinado/reino del Hijo del hombre» (v. 41) y «el reinado/reino del Padre» (v. 43). «El Hijo del hombre» es el que tiene «autoridad» en la tierra (9,6), y su reino, por tanto, existe en la historia. «El reino del Padre del cielo» representa la etapa final, posterrena, del reino comenzado aquí [76].

No se habla de una llegada del Hijo del hombre, luego no se supone la caída de un sistema inhumano. Se trata solamente de un juicio dentro de la comunidad, imagen que no hay que tomar a la letra: «el juicio» es siempre una figura utilizada por los evangelistas para subrayar la responsabilidad del hombre en la construcción de su propio destino, que depende de sus opciones y conducta. El sentido de la mención de los ángeles es el mismo que ha aparecido en textos tratados anteriormente en este mismo capítulo (cf. Mc 8,38; Mt 16,27; Lc 12,8-9).

[75] Fabris, *Matteo* 311s, compara la explicación de la parábola con el discurso escatológico (Mt 24,29-31; 25,31-33.46).

[76] Fabris, *Matteo* 314, establece también esta distinción; cf. Gundry, *Mateo* 273. Para Schmid, *Mateo* 325, el reino del Hijo del hombre es la Iglesia como nuevo Israel.

Las menciones del fin de esta edad y del fuego pertenecen al escenario del juicio: la primera resume el proceso histórico en un momento final, indicando la invariabilidad de la lógica conducta-destino a lo ancho del espacio y a lo largo del tiempo; el horno encendido, por su parte, elemento amenazador, refuerza la idea de responsabilidad personal y advierte seriamente sobre la posibilidad de malograrse (lo inútil se echa al fuego).

El llanto y el rechinar de dientes son imágenes fuertes que expresan la frustración, la conciencia del fracaso, y advierten severamente a los discípulos de que se están jugando su futuro. La mención del Hijo del hombre pone de relieve que, por la carencia de amor, las conductas descritas son incompatibles con el desarrollo humano y no lo fomentan en los demás. El grado de responsabilidad de cada uno es proporcional a lo que se le ha ofrecido; en el caso del discípulo, la posibilidad de ser y actuar como Jesús.

Mt presenta este juicio intracomunitario como el acto final del reinado del Hijo del hombre, preámbulo al tránsito al reino del Padre; las palabras de Jesús abren la feliz esperanza del destino final a los «justos», en este caso, a sus seguidores que han vivido el amor universal y han hecho efectivo su mensaje en el mundo. Su destino es la condición divina, expresada con la frase «brillarán como el sol», en paralelo con el brillo del rostro de Jesús en la transfiguración (17,2); «en el reino de su Padre» señala la plena condición de «hijos de Dios» [77].

3. *Proximidad de la llegada gloriosa*

Mt 16,28 (cf. Mc 9,1; Lc 9,27)

El dicho sigue a la instrucción sobre el seguimiento (16,24-27), pero es independiente de ella, como lo indica la nueva fórmula introductoria («Os aseguro»):

> «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto llegar al Hijo del hombre en su realeza.»

[77] Para Fabris, *ibid.*, la imagen del esplendor de los justos está inspirada en Dn 12,3; 2 Bar 54,13; 4 Esdras 7,37; Libro de Adán y Eva 29,9.

La realeza del Hijo del hombre está en relación con su reinado («realeza», «reinado» y «reino» se expresan en griego con la misma palabra *basileia*), del que se ha tratado en la explicación del pasaje anterior (Mt 13,41). La «realeza» y el «reinado» del Hijo del hombre designan en Mt la etapa terrena del reino de Dios, la sociedad humana nueva que debe ir construyéndose a lo largo de la historia.

Como ya se ha expuesto, toda «llegada» del Hijo del hombre significa un avance en libertad para el ser humano y una nueva posibilidad de desarrollo personal, subsiguiente a la ruina de un régimen injusto.

La predicción de que el Hijo del hombre, máxima expresión de la condición humana, aparecerá en el esplendor de su realeza en un determinado momento histórico significa que un acontecimiento clamoroso impondrá la evidencia de que lo humano triunfa sobre lo antihumano. El acontecimiento tendrá lugar antes de que haya desaparecido la generación de los que escuchan a Jesús [78].

El sistema que verá su ruina en ese plazo no puede ser otro que el sistema judío, que ha demostrado ser enemigo del hombre al rechazar y condenar al Hijo del hombre (16,13), al Mesías (16,21). La predicción se realizará con la caída de Jerusalén y la destrucción del templo, que, al mostrar que la línea de violencia elegida por los dirigentes ha causado la ruina de la nación, serán, al mismo tiempo, la reivindicación en la historia del injustamente condenado.

4. *El juicio de Israel*

Mt 19,28 (cf. Lc 22,28-30)

El dicho se sitúa al final del episodio del joven rico (19,16-29) que pregunta a Jesús sobre lo que tenía que hacer de bueno para

[78] Schmid, *Mateo* 379, interpreta este dicho, como el anterior, de la «parusía», lo que implica un flagrante error de Jesús. Bonnard, *Mateo* 376, cree que este vers. explica el anterior. Ante la dificultad, muchos exegetas modernos interpretan de otro modo: de la transfiguración (Jeremias), de la resurrección (Boismard), de la rápida expansión del cristianismo (Bonsirven, Wettstein) o de la destrucción de Jerusalén (Biblia de Jerusalén). Fabris, *Mateo* 365, recurre a la concentración cronológica propia del esquema apocalíptico; la imagen del Hijo del hombre que llega con la gloria de Dios para instaurar su reino condensa la esperanza de los discípulos.

obtener vida eterna (19,16). Tras la retirada del joven, que no acepta la invitación de Jesús, éste advierte a los discípulos sobre el peligro de la riqueza (19,22-26) y, antes de contestar a Pedro sobre el destino que aguarda a los que lo han seguido (19,27), dice Jesús:

«(28) "Os aseguro que cuando llegue el mundo nuevo y el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, también vosotros, los que me habéis seguido, os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel".»

«Sentarse en su trono de gloria» significa que el Hijo del hombre comienza a reinar. Como ha aparecido en Mt 13,41, el reinado del Hijo del hombre se ejerce en el curso de la historia: tras la muerte de Jesús, con el don del Espíritu de Dios, que se inserta en la historia humana, comienza el mundo nuevo y definitivo y el reinado del Hijo del hombre, el de la plenitud humana [79]. Los discípulos, partícipes del Espíritu, que les abre el camino de la plenitud, quedan asociados a la realeza del Hijo del hombre («tronos») y con ello a su carácter y misión mesiánicos, cumpliendo el sentido extensivo del personaje de Daniel (Dn 7,13.27).

El sentido del pasaje puede expresarse así: a lo largo de la historia, la existencia del nuevo Israel, que para Mt es la comunidad cristiana, subrayará la infidelidad del antiguo, y será un reproche continuo, representado bajo la imagen de un juicio, contra él, pues, por aferrarse a un nacionalismo exclusivista contrario al amor universal, el antiguo Israel no ha reconocido al Mesías, frustrando en sí mismo el proyecto de Dios.

[79] Los comentaristas no suelen ver que este juicio se va realizando en la historia, sino que interpretan el pasaje de la parusía y del juicio final, cf. Schmid, *Mateo* 408; Fabris, *Matteo* 416. Bonnard, *Mateo* 431, nota además la ausencia del espíritu de venganza propio de los textos esenios. Gomá, *Mateo* 267, plantea las diferentes posibilidades de interpretación.

El término gr. *palingenesía*, «el mundo nuevo» (en el NT solamente aquí y en Tit 3,5) es interpretado diversamente por los autores. Schmid, *Mateo* 408s, lo enlaza con Is 65,17 y 66,22, donde se anuncia una renovación del mundo creado; cf. Bonnard, *Mateo* 431. Para Gundry, *Mateo* 408, se refiere probablemente a la renovación de Israel, cuando Dios establezca enteramente su reino sobre la tierra.

5. *El juicio de los paganos*

Mt 25,31

De los apéndices que añade Mt al discurso escatológico (caps. 24-25), el último (25,31-46) define, bajo forma de un juicio de las naciones, las condiciones para la salvación en los pueblos paganos [80]. La perícopa es complementaria de otras dos ya comentadas (24,30s. 37-44), en las que se describía la llegada del Hijo del hombre como un hito en el proceso histórico. Afronta, pues, Mt un problema tradicional [81], para mostrar que también los hombres que no pertenecen a la tradición judía ni conocen a Jesús ni el evangelio pueden obtener vida definitiva [82].

El texto de Mt 25,31-46 comienza con la mención del Hijo del hombre, quien, como antes en 24,30, llega con gloria y en compañía de «sus ángeles»; éstos, como ya se ha comentado (cf. Mc 8,38), representan a los seguidores/mensajeros de Jesús que han alcanzado el estado glorioso definitivo (cf. 22,30: «Son como ángeles en el cielo»). Como en otros textos (Mc 8,38; 13,27; Mt 24,30), la figura del Hijo del hombre se desdobla, reservando la denominación para Jesús y completándola con la mención de los suyos («sus ángeles»),

[80] «Las naciones» (gr. *ta ethnê*) es un término técnico para designar a los pueblos paganos (Is 2,2; 45,1; 66,18s; Sal 2,1.8; 18/17,50; 46/45,7, etc.); traduce el hebr. *goyim*. A pesar de esta precisión del evangelista, que sigue claramente el modo de hablar del AT, Fabris, *Matteo* 506, llevado de la idea de la parusía y el juicio final, cree que el Hijo del hombre llega como juez divino escatológico y que no se puede restringir el horizonte del juicio sólo a los paganos; lo mismo Schmid, *Mateo* 506; Gundry, *Mateo* 511; Bonnard, *Mateo* 546. Panier, «Le Fils de l'Homme» 39-52, hace un análisis semiótico que examina los diversos segmentos del texto de Mt 25,31-46: personajes (el Hijo del hombre y sus ángeles, todas las naciones), su disposición espacial (vv. 31-32b), la actuación del Hijo del hombre (vv. 32b-33), el discurso del rey y su diálogo con los dos grupos (vv. 34-45) y el desenlace (v. 46).

[81] El juicio de las naciones (paganas) era un tema común en la literatura profética, y se expresaba con frecuencia en forma de castigo destructor; cf. Is 13; 14,5-30; 15,1-9; 16,13-14; 17,1-6; 19,1-13; 21; 23,1-14; 25,9-12; Jr 25,15-38; 46-51; Ez 25-32; Am 1,3-2,3, etc.

[82] La misma cuestión, pero respecto a los judíos, ha sido tratada por Mt en el episodio del joven rico (19,16-19), donde se afirmaba la salvación (la vida definitiva) para el judío que practique los mandamientos de su Ley referentes al prójimo. Respecto a los seguidores de Jesús, la cuestión ha quedado zanjada en 19,29, donde se promete la vida definitiva a todo verdadero seguidor.

que, culminado su seguimiento, han alcanzado la plenitud y la condición divina. El texto dice así:

«(31) Cuando el Hijo del hombre llegue en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono real (32) y reunirán ante él a todas las naciones. El separará a los unos de los otros... (34) Entonces dirá el rey a los de su derecha: "Venid, benditos de mi Padre, etc."»

La denominación «el Hijo del hombre», la mención de la llegada y de la realeza y la reunión de todas las naciones constituyen una clara alusión a Dn 7,13-14, donde a la figura humana se le da autoridad y realeza sobre todos los pueblos.

Por otra parte, la doble alusión a la realeza del Hijo del hombre («su trono de gloria», «el rey») coloca la escena en época histórica, la época del reinado del Hijo del hombre (13,41), que se hace patente con la destrucción de Jerusalén (16,28) y durará hasta el fin de esta edad. No se trata en absoluto de un juicio al final de la historia, por eso no se menciona la resurrección, ni tampoco de un juicio universal, pues no engloba a los judíos ni a los seguidores de Jesús, sino solamente a los paganos. Compendiar de este modo una serie de hechos que se extienden durante un largo período de tiempo en una escena de juicio que los resume todos es un recurso literario usado ya antes por el evangelista (13,40-43), y subraya en este caso la unidad del criterio que juzga la conducta de los paganos en toda época y la universalidad de su aplicación.

La llegada del Hijo del hombre supone, como siempre, un cambio histórico, una liberación de la opresión, una posibilidad abierta a la humanidad; esta llegada se identifica, sin género de duda, con la descrita desde diferentes puntos de vista en textos anteriores (24,29.31; 24,37.39.44) y que en uno de ellos se comparaba al desatarse del diluvio en tiempos de Noé (24,37). En aquella ocasión se describía en forma de elección, sin justificarla, la supervivencia de ciertos seres humanos y no de otros al llegar la ruina de un mundo y el cambio de época (24,40s: «a uno lo tomarán y al otro lo dejarán»); ahora explica Mt el criterio que la presidía.

Según esta exposición de Mt, la suerte de los paganos depende de cuál haya sido su actitud con los más desvalidos, con quienes Jesús se identifica. También para los paganos, el único camino para obtener la vida sin término es el buen corazón, es decir, el amor al

prójimo, expresado en el socorro a la necesidad ajena. Quien no ayuda al que se encuentra en extrema necesidad está completamente cerrado al amor y, con ello, a la vida; se ha hecho incapaz de recibirla y él mismo se ha destinado a la muerte. Este criterio se opone frontalmente y condena la conducta habitual en las sociedades paganas, donde el indigente no contaba ni merecía la menor atención, siendo considerado simplemente un ocioso, un delincuente o, también, un predestinado por los dioses a su miserable estado [83].

La identificación con Jesús: «lo hicisteis/no lo hicisteis conmigo», muestra que el que es prototipo del Hombre representa en cierto modo a la humanidad de toda época, pues, según el designio de Dios, toda ella ha sido llamada a la plenitud; todo ser humano está potencialmente incluido en «el Hijo del hombre». Los que éste sitúa a su derecha son los que, por un sentido de solidaridad humana, no han abandonado a otros en su necesidad inaplazable; los de la izquierda, los que no se conmueven ante el dolor y desgracia de sus semejantes. Los que van a la ruina no han cometido acciones positivamente injustas; su culpa es de omisión: no haber mostrado la menor solidaridad con los desvalidos. Son los que menosprecian al pobre como tal, los que son indiferentes a su vida o a su muerte.

El texto de Mt revela que la salvación o vida definitiva ha sido posible para los hombres de cualquier creencia en todo el decurso de la historia. Nunca se ha desmentido el amor universal de Dios a los individuos y a la humanidad; no ha existido un tiempo en que la salvación no estuviese al alcance del género humano. El amor de Dios ha estado activo antes de la obra de Jesús y sigue estándolo más allá del ámbito de la comunidad cristiana.

Este pasaje de Mt confirma de nuevo que la misión y la actividad de Jesús no tenían por objetivo «salvar almas» o dar una vida después de la muerte, puesto que esta vida estaba asegurada desde siempre para todo el que se comportara con humanidad. La misión de Jesús es dar vida al hombre ya antes de la muerte, potenciándolo y creando una sociedad humana justa, libre, solidaria, fraterna y feliz, donde el ser humano pueda desarrollar al máximo sus capacidades, acercarse lo más posible a su propia plenitud. Y esta existencia y felicidad en la tierra serán coronadas con la gloriosa continuidad de una vida sin fin.

[83] Cf. Arens, *Asia Menor* 145-163.

IV. *Pasajes propios de Lucas*

Hay dos textos propios de Lucas sobre la llegada del Hijo del hombre: 18,8 y 21,36.

1. *La fe y la llegada del Hijo del hombre*

Lc 18,8

El dicho cierra la aplicación que hace Jesús de la parábola de la viuda y el juez injusto (18,1-8) a la situación de los discípulos. La parábola pretendía inculcarles la necesidad de la continua petición a Dios (v. 1) y asegurarles que obtendrán lo que le piden. Tras la parábola continúa el texto:

«(6) Dijo el Señor: "Habéis oído lo que dice el juez injusto; (7) pues Dios ¿no reivindicará a sus elegidos si ellos le gritan día y noche, o les dará largas? (8) Os digo que los reivindicará cuanto antes. Pero cuando llegue el Hijo del hombre, ¿qué?, ¿va a encontrar esa fe en la tierra?"»

Se supone, pues, el deseo de los seguidores de Jesús de obtener justicia frente a un adversario, los perseguidores, en mayor o menor grado, de la comunidad cristiana. Sin embargo, ante el paso del tiempo sin que la situación cambie los discípulos se impacientan («¿les dará largas?») [84]. El uso del título *ho Kyrios*, «el Señor» (v. 6), para designar a Jesús que habla, parece indicar que se trata de un dicho profético pospascual, pronunciado en una circunstancia concreta de persecución.

Jesús, el Señor, opone a la impaciencia escéptica de los discí-

[84] Cf. Marshall, *Luke* 674s: El verbo *makrothymeô* puede significar: 1) esperar pacientemente (Sant 5,7). 2) dar largas (ejemplos en Horst, *TWNT* IV, 382s), 3) tolerar, soportar, especialmente gente recalcitrante (Mt 16,26.29, etc.); las opiniones sobre la interpretación de la frase son muy numerosas. El contexto global presupone un tiempo de tribulación para los discípulos (676). Para Fitzmyer, *Lucas* III 850, la frase preposicional *en takhei* («cuanto antes») no debe traducirse por «inmediatamente» (con Schweizer, *Lukas* 185, contra Horst, *ibid.* 383), sino más bien por «pronto», «sin tardar», «sin retraso».

pulos la necesidad de la oración; Dios no los olvida, pero hay que pedirle sin cesar que se produzca el cambio. En otras palabras: la comunidad, aunque el plazo se dilate, no debe perder la confianza en que Dios estimula y apoya la causa por la que ella trabaja y la actividad que ejerce. La oración dará constancia y eficacia a su labor.

La impaciencia de los discípulos muestra que desean y esperan un cambio inmediato por la sola intervención divina. Jesús les asegura que el cambio acontecerá lo más pronto posible [85], pero, al formularlo como una llegada del Hijo del hombre [86], hace ver que no será una venganza de Dios contra los perseguidores, sino un avance en el desarrollo de la humanidad, un triunfo de lo humano sobre lo inhumano; tampoco será obra milagrosa de Dios, sino colaboración de Dios con el trabajo de los hombres que apelan a él. Una vez desaparecido el obstáculo a la libertad y autonomía del hombre, los discípulos quedarán reivindicados, al hacerse patente que ellos no han escatimado esfuerzo por provocar y acelerar su desaparición.

Sin embargo, la pregunta final no es optimista: «Pero, cuando llegue el Hijo del hombre, ¿qué?, ¿va a encontrar esa fe en la tierra?» [87]. La fe de que habla Jesús se identifica con la confianza en Dios que muestra la continua petición; en la época pospascual en que se sitúa el dicho, es probable que los discípulos, desanimados, se hayan entibiado en su recurso a Dios, que debería ser el apoyo de su entrega y actividad en favor de los hombres; es decir, pueden ser presa de cierto derrotismo, cuya consecuencia sería que la actividad misma bajase en dedicación e intensidad. El cambio, entonces, los cogerá de improviso, sin que ellos hayan contribuido en la medida que debían a acelerar su llegada.

[85] Delling, *Studien* 219s: Para los elegidos podrá parecer largo el tiempo hasta que Dios conteste, pero después se darán cuenta de que fue en realidad corto.

[86] Colpe, *TWNT* VIII 437s, interpreta la llegada de la parusía final.

[87] Hay que tener en cuenta la presencia del artículo anafórico: «la/esa fe», no simplemente «fe». Marshall, *Luke* 676: el uso de *pistis* con artículo no es usual... lo más probable es que signifique «fidelidad», expresada en una constante oración; cf. Fitzmyer, *Lucas* 851. Schmid, *Lucas* 401, estima que esta frase, por su pesimismo, no puede haber sido componente originario de la parábola.

2. *Vigilancia y oración*

Lc 21,36

En el discurso escatológico (21,34-36) recomienda Jesús a los discípulos estar vigilantes, preparados para el día de la llegada del Hijo del hombre que sigue a la caída de los opresores (v. 27). Para ello, deben evitar la vida disoluta y la preocupación por la subsistencia, que embotan la disposición interior (cf. 8,14: «ahogan el mensaje»). De ahí la exhortación final:

> «Ahuyentad el sueño y pedid en todo momento tener fuerza para escapar de todo eso que va a suceder y poder manteneros de pie ante el Hijo del hombre.»

«Ahuyentar el sueño» significa estar siempre dispuestos para la acción; pero esa disposición y la actividad subsiguiente han de ir acompañadas por el recurso continuo a Dios, pidiendo la fuerza necesaria para no ser víctimas de los acontecimientos, para que el mundo que acaba no los arrastre en su caída. Esto equivale a pedir constancia en esa actividad que va a desencadenar la crisis; así, el encuentro con el Hijo del hombre será para ellos vida. Por el contrario, si se integran en la sociedad injusta que va a deshacerse y siguen su modo de vida, correrán su misma suerte, y la llegada improvisa del Hijo del hombre no será para ellos liberación (v. 28) [88].

* * *

La denominación «el Hijo del hombre» aparece una sola vez fuera de los evangelios, en Hch 7,56, en boca de Esteban. Conviene completar nuestro estudio comentando también este pasaje.

Hch 7,56

El discurso de Esteban ante el Sanedrín (Hch 7,2-50) y, en par-

[88] Schmid, *Lucas* 451: «Sólo Dios puede darles la fuerza necesaria para presentarse ante el Hijo del hombre...; esto debe referirse a la salvación de la catástrofe del juicio sobre los impíos y a la recepción en el número de los elegidos que serán introducidos por el Mesías en el reino de Dios.»

ticular, su invectiva final (7,51-53), que acusaba a los miembros del tribunal de resistir al Espíritu Santo y no observar la Ley que habían recibido, ha exasperado a sus oyentes: su irritación interior es suma («se recomían por dentro»), y manifiestan su rabia contra Esteban («rechinaban los dientes contra él») (7,54). Continúa el texto:

«(55) Pero Esteban, que estaba lleno de Espíritu Santo, fijó la mirada en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios, (56) y dijo: "Estoy contemplando el cielo abierto y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios".»

La escena está en paralelo con la comparecencia de los apóstoles ante el Sanedrín por no haber hecho caso de la prohibición de enseñar sobre la persona de Jesús (5,28). En aquella ocasión, la réplica de Pedro y los apóstoles exasperó al tribunal a tal punto que decidieron eliminarlos (5,35: «Exasperados por esta respuesta, querían darles muerte»). Pero en ese momento se levanta Gamaliel, respetado doctor de la Ley, de la facción farisea, y se hace abogado defensor de los apóstoles, representantes del grupo judeocreyente de la comunidad de Jerusalén, logrando contrarrestar el violento propósito. De este modo, siendo castigados solamente con azotes, recobran la libertad (5,34-40).

En el caso de Esteban, representante del grupo helenista de la comunidad, el abogado defensor ante los que se proponen darle muerte no es un miembro del Sanedrín ni de ninguna de sus facciones, es Jesús mismo, que se encuentra de pie (*estôta*) a la derecha de Dios; se alude aquí a las palabras de Jesús ante el tribunal judío (Lc 22,69: «Desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de Dios», alusión al Sal 110/109,1), en las que afirmaba la condición divina del Mesías-Hijo del hombre; es él quien ahora está de pie para defender a Esteban. El uso de la denominación «el Hijo del hombre», que, por la alusión al Sal 110, incluye para los oyentes la condición divina, lleva consigo la idea del Hombre en su plenitud, en consonancia con la figura de Esteban, del que Lc ha dicho cuatro veces que estaba «lleno», de espíritu y de sabiduría (6,3; cf. v. 10), de fe y Espíritu Santo (6,5), de gracia y de fuerza (6,8a; cf. v. 8b), o de Espíritu Santo sin más (7,55), resaltando al máximo la calidad del personaje. Estos datos, además de una serie de rasgos paralelos a los de la figura de Jesús, acreditan al discípulo modelo, el que ha reali-

zado en sí mismo a la perfección el ideal del Maestro [89]. Esta condición de Esteban ha sido expresada antes por Lucas al notar que «todos los miembros del Consejo fijaron la vista en él y vieron su rostro como el rostro de un ángel» (6,15), es decir como el de un ser divino.

Las palabras de Esteban hacen ver al tribunal que se ha cumplido lo predicho por Jesús en su juicio: que Dios estaba y está de la parte de Jesús y de su testigo, Esteban, y en contra de ellos y de la institución que representan. No se rinden a la evidencia, y su furor y su reacción son extremos: «Dando un grito estentóreo, se taparon los oídos y, todos a una, se abalanzaron contra él, lo empujaron fuera de la ciudad y se pusieron a apedrearlo» (7,57s).

[89] Véase esta explicación en Rius-Camps, *Comentari als Fets* II 111-116.

EL HIJO DEL HOMBRE EN EL EVANGELIO DE JUAN

Paralelamente a los sinópticos, el evangelio de Juan define el ser de Jesús en relación con su bautismo. Así se desprende del testimonio de Juan Bautista: «He contemplado al Espíritu bajar del cielo como paloma y quedarse sobre él» (1,32).

En efecto, como en los otros evangelistas, el simbolismo de la paloma caracteriza al Espíritu como creador: su bajada lleva a término la creación del hombre, confiriendo a Jesús la condición divina, cumbre del desarrollo humano (1,34: «y dejo testimonio de que éste es el Hijo de Dios»). Este testimonio del Bautista explica, por tanto, la bajada del Espíritu: Jesús, el que encarna la plenitud humana, es el Hijo de Dios. En otras palabras: la condición divina hace culminar la plenitud humana, y la plenitud humana comporta la condición divina.

Queda así definido el ser de Jesús: es el Hombre en su plenitud, el Hombre-Dios. Se verifica en él lo anunciado por el evangelista en el prólogo (1,14): «y la Palabra se hizo carne (es decir, el Proyecto divino se realizó en un hombre mortal), hemos contemplado su gloria... plenitud de amor y lealtad». La gloria/amor que llena a Jesús se identifica con el Espíritu que baja sobre él (1,32) y realiza el Proyecto de Dios (1,1c: «un ser divino era el Proyecto»). En el comentario que sigue aparecerá cómo se enlaza esta definición del ser de Jesús con la denominación «el Hijo del hombre» [1].

[1] Pazdan, *The Son of Man*, opina que, en el evangelio de Juan, Jesús, como Logos encarnado, es al mismo tiempo Hijo e Hijo del hombre, que es la revelación definitiva de Dios como Padre en una comunión de vida, ofrecida como la luz definitiva para la condición humana. Por su parte, Burkett, *The Son of Man*, discute la expresión «el Hijo del hombre» en Prov 30,1-4 y Jn 3,13, y el Hijo del hombre como

A diferencia de los sinópticos, desde la primera mención de «el Hijo del hombre» en Jn (1,51) aparece su sentido mesiánico. Por otra parte, en este evangelio no anuncia Jesús abiertamente la ruina del sistema judío ni la destrucción de Jerusalén. Por eso, los textos sobre el Hijo del hombre que en los sinópticos se refieren a ese suceso no se encuentran en Jn.

Tampoco se describe en Jn un estado posterreno del Hijo del hombre. Los dichos sobre él miran todos a la muerte de Jesús en la cruz, considerada la manifestación máxima y definitiva de la gloria/amor de Dios, que da remate a la realización del Proyecto del Hombre-Dios (19,30: «Queda terminado»). Para Juan, Jesús es el nacido de Dios por la plena infusión del Espíritu y el que, traduciendo en obras toda la capacidad que el Espíritu le confiere, va haciendo realidad en sí el Proyecto de Dios hasta alcanzar con el don de su vida la plena condición divina [2].

Pueden analizarse ahora los textos que en Jn se refieren al Hijo del hombre:

1. *El Hijo del hombre, unión de tierra y cielo*

1,51

El dicho de Jesús que va a mencionarse pone término al episodio de la llamada de Felipe y Natanael, judíos fieles a la alianza, pero que no han escuchado el testimonio de Juan Bautista. Por eso

escala de Jacob (1,51), como el levantado en alto y glorificado (3,14; 12,23.32.34), como la Palabra de Dios (6,27.53.62), como *egô eimi* (8,28) y como luz del mundo (9,35; 12,34-36; 3,13-21). Concluye que la denominación expresa crípticamente la divina filiación de Jesús conforme al enigmático carácter de Prov 30,1-4, del que se deriva.

[2] No se menciona en Jn el compromiso de Jesús. Parece que la idea del evangelista es más bien la de una predestinación de Jesús a la condición de Hombre-Dios (cf. 17,4). Para Jn, el Mesías, Jesús, es el que ha hecho realidad el amor y la lealtad. La alusión de los sinópticos al sacrificio de Abrahán (Mc 1,11 parr.: «mi Hijo, el amado») y al Servidor de Yahvé (*ibid.*: «en ti he puesto mi favor»), tienen su equivalente en el símbolo joaneo del Cordero de Dios, el que con su sangre salva a los hombres de la muerte. Para Lindars, *Son of Man* 148, Jn 1,51, modelado sobre el bautismo pero referido al futuro, se refiere a la cruz, que revelará la realidad de Jesús.

no se acercan espontáneamente a Jesús, como ha sucedido con Andrés y su compañero (1,37.40), sino que Jesús va a buscar a Felipe, y éste anuncia a Natanael haber encontrado al Mesías esperado (cf. 1,41, Andrés a Pedro). Su idea de Mesías, sin embargo, y su perspectiva de salvación se atienen a lo expresado en la antigua Escritura (1,45b: «Al descrito por Moisés en la Ley, y por los Profetas, lo hemos encontrado»).

Felipe es una figura individual; Natanael, en cambio, aparece como personaje representativo del Israel fiel (v. 51: «le dijo»... «veréis»). Al comprender Natanael que Jesús renovaba la elección de Israel (v. 48: «Antes que te llamara Felipe, estando tú bajo la higuera, me fijé en ti», alusión a Os 9,10 [3]), lo reconoce como Mesías: «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres rey de Israel», títulos mesiánicos judíos, equivalentes entre sí (cf. Sal 2,5).

Jesús replica a esta declaración anunciando a Natanael una experiencia muy superior a la que acaba de tener (v. 50: «cosas más grandes verás»), pero esa experiencia (v. 51: «veréis, etc.»), no estará centrada en el Mesías rey de Israel, sino en el Mesías Hijo del hombre, aludiendo al texto de Dn 7,13-14. He aquí las palabras de Jesús:

> «(50) Jesús le contestó [a Natanael]: "¿Es porque te he dicho que me fijé en ti debajo de la higuera por lo que crees? Pues cosas más grandes verás." (51) Y le añadió: "Sí, os lo aseguro: veréis el cielo quedar abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por el Hijo del hombre".»

El dicho de Jesús menciona «el cielo», término simbólico que designa unas veces la esfera divina y otras la frontera que la separa de lo creado. Aquí se emplea en el segundo sentido: «Veréis el cielo quedar abierto» significa que los oyentes de Jesús tendrán experiencia de la plena y permanente posibilidad de comunicación del mundo humano con el divino. Respecto a los hombres, la posibilidad de acceso a Dios va a ser continua; paralelamente, respecto a Dios, la posibilidad de comunicación y acción con los hombres será continua y plena.

El texto de 1,51 no nombra a Jesús, sino al Hijo del hombre.

[3] Os 9,10 LXX: «Como racimo en el desierto encontré a Israel, como en breva en la higuera me fijé en sus padres.» El evangelista adapta el texto profético a la situación; cf. Mateos-Barreto, *Juan* 134s.

Como se ha dicho, la expresión alude a la figura humana de Dn 7,13 («como un hijo de hombre»), donde representa al Israel definitivo, pero, en este contexto, contrapuesta a la declaración de Natanael, tiene un evidente sentido mesiánico [4].

Jesús, sin embargo, transforma el sentido mesiánico de la expresión: aparece el Hijo del hombre como el que une tierra y cielo, es decir, como el lugar de comunicación entre los hombres y Dios. El dicho está inspirado en el antiguo relato sobre la escala de Jacob (Gn 28,11-22). Éste, mientras dormía con la cabeza apoyada en una piedra, vio en sueños una escala o rampa apoyada en la tierra y que llegaba al cielo, por la que subían y bajaban mensajeros divinos. En lo alto, de pie, estaba Dios. Al despertar, comprendió Jacob que en aquel sitio Dios se comunicaba con los hombres y lo llamó «casa de Dios», es decir, lugar donde Dios está presente y se manifiesta. «Casa de Dios» sería más tarde un modo de designar el templo.

Aquella época ha pasado: en lo sucesivo, la comunicación divina con los hombres va a verificarse a través del Hijo del hombre; no estará ya ligada a un lugar, sino a una persona. Implícitamente afirma Jesús que van a caducar los antiguos templos; Dios va a estar presente y accesible, va a manifestarse y a actuar en el Hijo del hombre.

El dicho conserva los verbos que aparecen en la visión de Jacob: «subir» y «bajar» [5]. Sube lo humano hasta Dios y baja lo divino hasta el hombre. Se encuentra aquí el nexo de la denominación «el Hijo del hombre» con lo expresado por Juan Bautista acerca de la bajada del Espíritu sobre Jesús: éste, suprema expresión de la humanidad, «sube», por la plena comunicación del Espíritu, hasta la condición divina; Dios, por el mismo Espíritu, «baja» y está presente en esa humanidad, que es el nuevo santuario (2,21).

[4] En un pasaje de este evangelio (12,34) aparece claramente que la expresión «el Hijo del hombre» era para los judíos una designación del Mesías

[5] Cf Meeks, «The Man from Heaven» 50s El binomio «subir/bajar» aparece por primera vez en el evangelio en la promesa hecha a Natanael (1,51) Con Windisch, constata que no hay un cumplimiento explícito en Jn, donde no aparecen angelofanías No comparte la idea de que los ángeles sean mero «símbolo» de la unión del mundo terrestre con el celeste, y piensa que es una escapatoria para no tratar el modo específico como usa los símbolos el autor Por otra parte, opina que no hemos aprendido aún a dejar que el lenguaje simbólico de la literatura joanea hable a su manera propia (47) Es curioso este cúmulo de dificultades, cuando parece que la alusión a Gn 28,12, donde se trata precisamente de la comunicación entre tierra y cielo debería despejar la incógnita

«El Hijo del hombre» designa así la realidad de Jesús mirada desde su raíz humana, la del hombre que, potenciado por el Espíritu, alcanza la absoluta realización. Su correlativo es el título «el Hijo de Dios» (1,34), que denota la misma realidad mirada desde Dios, designando al que de él recibe la plenitud del Espíritu-vida, posee la condición divina y es en todo semejante a él. El referente de una y otra denominación es el Hombre-Dios.

De este modo, el Hijo del hombre no sólo une tierra y cielo, sino que la unión se realiza en su persona, donde se funde lo humano con lo divino. Mientras no existía el Hombre-Dios, cielo y tierra estaban distanciados. El Hijo del hombre, el Hombre-Dios, es su nexo, su punto de encuentro y de armonía.

Jesús da, pues, al concepto de Mesías un nuevo contenido, rectificando la idea de los israelitas fieles, representados por Natanael: interpreta la realeza mesiánica en clave de plenitud humana, según el doble efecto de la bajada del Espíritu sobre él: la condición divina, que corona la obra creadora, y la unción como Mesías (cf. Is 61,1). Esa plenitud es la verdadera grandeza o realeza, que no se describe con títulos (Mesías-rey) ni se mide por ellos, sino por la realidad del ser, que, en Jesús, trasciende sin medida toda la expectación judía del mesías davídico. El grupo representado por Natanael tiene que superar la concepción del Mesías rey de Israel, para ver en Jesús al Mesías Hombre-Dios, modelo para toda la humanidad [6].

De hecho, la realidad del Hijo del hombre rebasa desde todo punto de vista el concepto judío de Mesías. En primer lugar, y conservando el sentido inclusivo de la expresión en Dn 7, a una categoría individual opone Jesús otra que puede llamarse «ejemplar» o «modélica»: es decir, en vez del Mesías rey de Israel (individual exclusivo) propone el Mesías Hijo del hombre (prototipo de la nueva humanidad). De hecho, la enunciación del dicho en tercera persona (no diciendo «yo», sino «el Hijo del hombre»), en vez de limitar su contenido a Jesús, lo presenta como posibilidad y horizonte a todo ser humano.

[6] En Jn 1,51, la gran novedad es la condición divina del Hijo del hombre-Mesías, lo que indica que para el evangelista este carácter divino no se encontraba en la figura de Dn 7,13 ni en el mesianismo contemporáneo Cf Bultmann, *John* 107 Jesús es el Hijo del hombre, no como el que un día llegará sobre las nubes del cielo, sino en su presencia terrena, en la que goza de continua comunión con el Padre En el mismo sentido, Colpe, *TWNT* VIII 474

De ahí un segundo aspecto: el título de «rey» subrayaba la relación del Mesías con el pueblo de Israel; la denominación «el Hijo del hombre» subraya la relación del Hombre pleno con la humanidad entera: universalidad frente a particularismo. Jesús deja en segundo plano las categorías judías para subrayar la que afecta a todo ser humano, porque el Mesías inaugura un nuevo modo de ser hombre, una humanidad nueva.

Este cambio de perspectiva hace ver que la salvación de Israel no es exclusiva ni prioritaria, sino que se integra en la de la humanidad. Lo que Dios quiere ante todo es que exista una humanidad en plena unión con él, donde él pueda desplegar su acción sin barreras, con la que él pueda colaborar para que cada uno y el género humano lleguen a su plenitud. A Dios no le preocupa sólo la suerte de los israelitas (horizonte limitado de Natanael), sino del mismo modo la de los hombres de todos los pueblos: el mundo del hombre es el mundo de Dios. Por eso, el proyecto salvador no se basa en la realeza davídica, sino en la plenitud humana [7].

Nunca había existido antes una comunicación plena entre Dios y los hombres, porque nunca había existido el Hombre en su plenitud. Pero ahora el Hijo del hombre, Jesús, lleva en sí la plenitud del Espíritu, que lo identifica con Dios: no hay entre ellos barrera ni distancia: la condición de Hombre-Dios une tierra y cielo. Es decisivo, por tanto, que la humanidad haya llegado a esta cima, que exista el Hijo del hombre, punto de unión de lo humano con lo divino [8].

De hecho, la presencia y actividad de Dios en el mundo está condicionada por el desarrollo del hombre, que se va realizando por la creciente sintonía y unión con Dios, gracias a la participación de su Espíritu; es decir, el desarrollo humano consiste en el progreso personal en plenitud de vida y en un amor universal que lleva a la entrega.

El Dios dinámico, fuente inagotable de vida, que desea comunicarse (Jn 4,23: «el Padre busca hombres que le den culto así»), puede

[7] Dschulnigg, «Die Berufung der Jünger» 427-447, considera los siete títulos cristológicos que aparecen en Jn 1,35-51 (Cordero de Dios, Rabbi, Mesías, Hijo de José de Nazaret, Hijo de Dios, rey de Israel, Hijo del hombre), que, según él, iluminan la dignidad de Jesús y preparan para el retrato que hará de él el resto del evangelio; cf. Meeks, «The Man from Heaven» 51.

[8] Cf. Barrett, *John* 156.

hacerlo del todo cuando existe la plenitud humana. Donde no hay humanidad plena, Dios no puede desplegar por entero su amor, está coartado. Tanto más puede Dios actuar como Dios cuanto más pleno sea el hombre.

El dicho de Jesús afirma que la plena manifestación de la divinidad en su humanidad la verán los hombres en un tiempo futuro («veréis»). Aún no se menciona la cruz, pero será en ella donde culminará la condición divina del Hijo del hombre (19,30) y quedará realizado el anuncio hecho a Natanael.

Lo que se insinuaba en los tres sinópticos con ocasión del bautismo de Jesús, al señalar que el cielo se rasgó (Mc 1,10) o quedó abierto (Mt 3,16; Lc 3,21), se explicita en Jn 1,51 con la alusión a la escala de Jacob. Se propone de hecho la solución al ancestral problema de la relación de los hombres con Dios y de Dios con el hombre. La dificultad para esta relación no se debía al querer de Dios, siempre dispuesto a ella, sino a la calidad del hombre. El problema queda resuelto porque existe «el Hijo del hombre», el Hombre-Dios.

Pero esta solución no supone la subordinación de todos a uno: la plenitud humana se verifica en Jesús como en su pionero y prototipo, pero se propone como modelo y meta para todos. Por medio de Jesús, Dios quiere que cada ser humano alcance la condición divina; quiere comunicarse plenamente a los hombres y desplegar su actividad a través de ellos. Por tanto, la construcción de un mundo nuevo no va a depender solamente de la iniciativa de Dios, que siempre impulsa a ella, sino principalmente del crecimiento y maduración de la humanidad.

2. *El Hijo del hombre exaltado, ideal humano y fuente de vida*

3,13.14

Este dicho de Jesús aparece en el colofón de la entrevista con Nicodemo, quien lo había reconocido como Mesías-maestro (3,2: «Rabbí»), el que, mediante la explicación e imposición de la Ley mosaica, debía instaurar el reinado de Dios. Jesús lo ha desengañado: el hombre no se renueva ni se realiza por la observancia de una Ley externa; necesita un nuevo principio vital, el Espíritu, que lo capa-

cite para emprender una existencia diferente («nacer de nuevo», cf. 3,3-5) [9]. Es decir, para alcanzar su plenitud no le basta al hombre llevar una vida según Dios (la Ley), ha de tener en sí la vida de Dios (el Espíritu), y esta vida la encuentra en el Hijo del hombre levantado en alto. Por ser el que une en sí mismo lo divino con lo humano (1,51), el Hijo del hombre, en su plena condición divina («levantado en alto»), posee la plenitud de la vida y puede comunicarla. He aquí el texto:

«(13) Nadie sube al cielo para quedarse más que el ha bajado del cielo, el Hijo del hombre (14) Lo mismo que en el desierto Moisés levantó en alto la serpiente, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, (15) para que todo el que lo haga objeto de su adhesión tenga vida definitiva.»

En primer lugar (v. 13) el texto define el ser del Hijo del hombre: es el que procede del cielo (la esfera divina), por tener su origen en Dios, y el que volverá triunfante al cielo, su patria definitiva. La frase «el que bajó del cielo» está en paralelo con la bajada del Espíritu que permanece en Jesús (1,32s. «vi al Espíritu bajar del cielo... y quedarse sobre él»). «Haber bajado del cielo» equivale, pues, a haber recibido la plenitud del Espíritu, y significa que la plenitud humana no depende sólo del esfuerzo del hombre (cf. 3,4), sino que es también obra de Dios. Sin el concurso de Dios (Espíritu), sin la unión con él, no es posible alcanzar esa plenitud, cuya cima es la condición divina [10].

[9] Es curioso que Meeks, «The Man from Heaven» 52, diga que la extraña formulación «ver el reino de Dios» (v 3) puede sólo referirse a una tradición de *Himmelsreise*; paralelamente, «entrar en el reino» se reinterpreta como una subida al cielo Parece ignorar que el reino de Dios tiene una etapa terrena

[10] Meeks, «The Man from Heaven» 44-50, examina el «mito» (Bultmann) de la bajada-subida del Hijo del hombre (cf pág 68), afirma que «la bajada del cielo no está descrita en Jn, sino presupuesta en todas partes como un *fait accompli* (50), por lo demás, el tema de la bajada aparece siempre en el discurso, nunca en la narrativa, lo que indica que no conecta «la bajada» con la del Espíritu sobre Jesús Por el contrario, Pryor, «The johannine Son of Man», niega que la terminología del Hijo del hombre esté conectada con una cristología de la bajada-subida Según este autor, el Hijo del hombre en Jn no debe ser concebido como una figura que baja del cielo y sube al cielo, y apoya esta tesis en el análisis de los textos principales (1,51, 6,62, 13,31, 6,25-65, 9,35, 3,13), para él, en este evangelio el Hijo del hombre es el que asciende glorioso, no se emplea la expresión para referirse al descenso de un ser preexistente o a su actividad reveladora en la tierra En 3,13, se usa el título no por la mención de la bajada, sino por la afirmación de v 13a

En 1,51 explicaba Jn que para que la acción de Dios pueda desplegarse plenamente en el mundo hace falta la existencia del Hijo del hombre; aquí se anuncia su exaltación (v. 14: «levantado en alto»). El texto establece un paralelo con Nm 21,9, donde se cuenta que Moisés, ante una plaga de serpientes venenosas, fabricó por indicación de Dios una serpiente de bronce y la levantó en un poste. Quien era mordido, al mirar a la serpiente alzada quedaba curado o, según la expresión hebrea, «vivía», «seguía vivo» [11].

Por este paralelo, «ser levantado en alto» indica una señal destinada a ser vista y mirada (contemplada) y, al mismo tiempo, la localización de una fuerza salvadora, de una fuente de vida. En el caso de la serpiente, se obtenía la vida física; en el del Hijo del hombre, vida definitiva.

Al omitir la mención del nombre de Jesús y usar en cambio la denominación «el Hijo del hombre», Juan presenta al Mesías como el prototipo de la nueva humanidad. Indica así que lo que salva a los hombres de la muerte es fijar la mirada en el prototipo de Hombre, es decir, aspirar a la plenitud humana que resplandece en esa figura, que, levantada en alto, destacará sobre todos y será el polo de atracción para la humanidad. El Hijo del hombre, modelo de Hombre, será así el punto de convergencia, la fuente de salvación, la esperanza para el linaje humano. Prestarle adhesión dará al hombre vida definitiva.

La figura es estática, porque, aunque aún no se especifique, se refiere a Jesús en la cruz, donde terminará de realizarse el Proyecto divino, el Hombre-Dios. Por el momento, el evangelista no menciona la muerte, sólo alude a ella en términos de exaltación («elevado», «levantado en alto»); prepara así al lector para que no vea en la cruz un suplicio infamante, sino un hecho glorioso.

En síntesis: el Hombre levantado en alto muestra la meta del

[11] Colpe, *TWNT* VIII 470s, nota el nexo de Hijo de hombre y exaltación en 3,14s, 8,28 y 12,34, Jesús es ya «el Hijo del hombre» que va a ser exaltado, no se convierte en Hijo del hombre por su exaltación, cf Meeks, «The Man from Heaven» 57 Burns, «Jesus and the bronze serpent» 84-89, examina el relato de Moisés y la serpiente en Nm 21,4-9 y las asociaciones de la serpiente de bronce con la vida en el mundo del Próximo Oriente antiguo, para buscar el significado del paralelo establecido por Jn 3,14 entre el relato del AT y el Hijo del hombre levantado en alto Para la evolución de la interpretación de Nm 21,4-9 en la tradición judía, véase Barrett, *John* 178

desarrollo humano, y su realidad suscitará la adhesión de los que aspiran a la plenitud. Fijar la mirada en él, hacerlo ideal de la propia vida, significa tener fe en que el hombre puede llegar a esa altura y asociarse a la victoria definitiva de Jesús sobre la muerte, entrando para siempre en la esfera divina («subir al cielo para quedarse»). Al acto del hombre que reconoce el modelo y lo hace objeto de su adhesión y aspiración, responde el don de una «vida definitiva». La «vida definitiva» es efecto de la presencia del Espíritu, amor y fuerza de vida de Dios: al comunicarse al hombre, le da, por ser amor, la posibilidad de alcanzar la plenitud y, por ser fuerza de vida indestructible, es prenda de la futura victoria sobre la muerte.

Pero la expresión «vida definitiva» no significa solamente la salvación final, la de una vida después de la muerte, sino una vida de calidad divina (el Espíritu) de que goza el hombre ya durante su existencia mortal, como respuesta incesante a su deseo de plenitud y a su adhesión al modelo de Hombre. El momento inicial de esta vida ha sido formulado por Jesús como «nacer de nuevo» (3,3), «nacer de agua y Espíritu» (3,5).

3. *El alimento de la vida definitiva*

6,27

El texto pertenece al diálogo de Jesús con la multitud que ha ido a encontrarlo después del reparto de los panes (6,25). Jesús les reprocha que lo busquen no por las señales que han visto, sino porque se han saciado de pan:

> «(26b) No me buscáis por haber visto señales, sino por haber comido pan hasta saciaros. (27) Trabajad, no sólo por el alimento que se acaba, sino sobre todo por el alimento que dura dando vida definitiva, el que os va a dar el Hijo del hombre, pues a éste el Padre, Dios, lo ha marcado con su sello.»

Las señales estaban manifiestas en la disponibilidad de los panes y los peces que tenían los discípulos, representados por «el muchacho» (6,9) [12], y en el reparto, hecho personalmente por Jesús. No

[12] Cf. Mateos-Barreto, *Juan* 317s.

se trataba solamente de saciar el hambre: el acto de solidaridad de los discípulos era una invitación a la mutua generosidad, y el servicio de Jesús (6,11) dejaba ver que el don del pan significaba también el don de su persona. Todo era un estímulo al amor mutuo, como respuesta al amor manifestado.

Pero para percibir las señales no basta contemplarlas pasivamente, como ha sucedido con la multitud; hay que penetrar su significado, y el amor no puede ser reconocido si no existe alguna disposición a amar. La gente, de hecho, no ha apreciado el gesto solidario ni ha visto el don de la persona en el don del pan; ha retenido solamente el aspecto material, la satisfacción de la propia necesidad, vaciando las señales de su contenido y perdiendo así la oportunidad de responder al amor. El hecho que debía haber llevado a aquellos hombres a la solidaridad y la entrega, como Jesús se ha entregado a ellos, los ha centrado egoístamente en su propia hartura.

Jesús les da un aviso, reprochándoles la estrechez de su horizonte: el alimento es factor de vida, pero ellos buscan sólo sustentar la vida física; por eso se afanan únicamente por el alimento perecedero, que no evita la muerte. Sin embargo, el hombre no debe conformarse con una vida mediocre y efímera, debe aspirar a una vida plena y sin término, y ésta necesita su particular alimento. Ahora bien, es el Hijo del hombre, el que es modelo de Hombre, quien va a dar el alimento que no perece y que por eso producirá vida para siempre.

La bajada del Espíritu sobre Jesús se había formulado en 3,13 con la frase «el que bajó del cielo», que subrayaba el elemento divino en él; aquí se utiliza una nueva metáfora para describir el ser del Hijo del hombre: es aquel a quien el Padre, es decir, Dios en cuanto fuente de vida, ha marcado con su sello. El sello de Dios en la humanidad de Jesús es el Espíritu-vida [13], que ha hecho de él «el Hijo del hombre», el Hijo de Dios. Por esa realidad divina de su ser es capaz de dar el alimento permanente, el que garantiza la vida definitiva.

Como el texto lo explicita más adelante, es Jesús mismo, en quien se realiza la plenitud humana («el Hijo del hombre»), el alimento ofrecido a los hombres (6,35: «Yo soy el pan de la vida»). La

[13] Cf. Barrett, *John* 238.

figura del alimento supone aceptación y significa asimilación, unión íntima. Asimilarse a Jesús es lo que potencia y hace crecer al hombre, asegurándole vida para siempre. La asimilación tiene un doble aspecto:

Por parte del hombre, ha de dar su adhesión al enviado de Dios, única «obra» que Dios requiere (6,29), la única tarea hacia la única meta, la plenitud humana. Es una adhesión que comienza y continúa, expresando la aspiración y el esfuerzo constante por acercarse al modelo de Hombre, Jesús. El deseo de plenitud es el norte por el que el hombre tiene que orientarse. Trabajar para obtenerla es la tarea noble, la propiamente humana, más allá de la mera supervivencia.

Por parte de Jesús, él comunica al que le da su adhesión el Espíritu-vida, que crea la sintonía con él y potencia al hombre, dándole una fuerza incesante con la que puede emprender el camino hacia su plenitud y avanzar en él.

De este modo, Jesús, el Hijo del hombre, en cuanto modelo y meta del desarrollo humano y en cuanto dador del Espíritu, es el alimento perenne que mantiene y asegura la vida, el que construye al hombre y lo realiza.

A diferencia del texto anterior (3,14-15), en el que el Hijo del hombre levantado en alto se proponía como polo de atracción para la humanidad deseosa de plenitud, en este pasaje se insiste sobre el carácter activo de la adhesión, comparada a una tarea o trabajo (6,29). De hecho, la adhesión implica una identificación progresiva con el Hijo del hombre y se traduce en un dinamismo continuo que hace crecer hacia su estatura y que va reproduciendo sus rasgos en cada uno.

El alimento se promete para el futuro: tampoco aquí se menciona la muerte de Jesús, pero hasta que no se haya manifestado en la cruz el supremo amor, la total plenitud, nadie puede aspirar a ella; y será Jesús en la cruz la fuente del Espíritu para la humanidad.

La denominación «el Hijo del hombre» tiene en este texto, como en todo el capítulo, un claro sentido mesiánico[2]. Los panes, la mención del antiguo desierto y la alusión al maná (6,31), el ofrecimiento del verdadero pan del cielo, la contraposición del fracaso del antiguo éxodo (6,49) con el éxito de los que coman el nuevo pan (6,50), muestran a las claras que Jn presenta a Jesús como el con-

ductor del éxodo definitivo, papel que, según la creencia judía, era propio del Mesías [14].

4. *La asimilación al Hijo del hombre*

6,53

El pasaje anterior presentaba al Hijo del hombre como futuro dador del alimento que dura, dando vida incesante (6,27). En un pasaje intermedio ha explicitado Jesús ser él mismo el pan de la vida (v. 35), lo que los judíos han interpretado, en clave del maná (cf. 6,31), como «el pan bajado del cielo» (v. 41), fórmula que Jesús hace suya (6,50.51a).

El alimento que da vida definitiva, el pan bajado del cielo es, pues, Jesús mismo; los símbolos del alimento y del pan indican que el modo de obtener la vida definitiva es asimilarse a la persona de Jesús, a sus actitudes y a su mensaje, darle una adhesión que llega a la identificación vital con él, ser como él. Todas estas fórmulas expresan lo que en otros contextos se llama el seguimiento, pero insistiendo en su raíz interna de adhesión incondicional. Con nuevos símbolos pertenecientes también al campo del alimento se explicita ahora el alcance de esa adhesión y asimilación. He aquí el texto:

«(52) Los judíos peleaban unos con otros diciendo: "¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?" (53) Les dijo Jesús: "Pues sí, os lo aseguro: si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. (54) Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida definitiva, es decir, yo lo resucitaré el último día, (55) pues mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida".»

En primer lugar se habla de «comer la carne y beber la sangre» del Hijo del hombre (v. 53), como condición para tener vida, tanto en la existencia terrena del hombre como una vez superada la muerte. Es decir, no hay realización humana si no es por la adhesión

[14] «El axioma rabínico "Como el primer liberador, así el último" (*Midr. Qob.*, I,28 sobre 1,9) exigía del Mesías la realización de los milagros de Moisés y nombraba explícitamente el don del maná y el hacer fluir agua de la roca»: así van Cangh, «La multiplication des pains» 335.

y asimilación al modelo de Hombre, al que el texto identifica inmediatamente con Jesús (v 54) [15].

La doble fórmula «comer la carne y beber la sangre» distingue entre la realidad histórica de Jesús (carne = hombre mortal) y su entrega hasta el fin (sangre = don de su vida). Se subraya así el doble aspecto de la adhesión: significa en primer lugar la identificación interior del discípulo con Jesús, el Hombre pleno, y la aspiración a alcanzar su plenitud mediante una actividad como la suya en favor del hombre. En segundo lugar, y como expresión de la identificación interior, no cesar en esa labor, no retroceder ni siquiera ante la prueba extrema, la que demuestra el amor hasta el fin.

La adhesión a Jesús, el Hijo del hombre, no es, por tanto, una cuestión teórica: se hace visible en una forma de ser y una actividad y entrega hasta el fin como las suyas. Patente está el aspecto colectivo: invita a todos a ser como él y a llegar a su altura, la condición divina

Pero el éxito está asegurado: el que se asimila al modelo de Hombre tiene vida definitiva, pues posee el Espíritu-vida de Dios. Inmediatamente expone Jesús con otras palabras el don de la vida definitiva. él va a resucitarlo el último día [16].

Hay que explicar esta expresión, que tenía un significado en el judaísmo y otro en el evangelio de Juan. En el judaísmo se hablaba más bien de «el final de los días», en conexión con «el día de Yahvé», como la divisoria entre dos edades. el final de los días pondría fin a la historia y al mundo presente para dejar paso al mundo futuro; entonces, «el día último», tendría lugar la resurrección [17].

El sentido tradicional judío del «último día» lo expresa en este evangelio Marta, la hermana de Lázaro, cuando Jesús le asegura que su hermano resucitará: «Ya sé que resucitará en la resurrección del

[15] Para Bultmann, *John* 235, en este pasaje sería equivocado buscar en la expresión «el Hijo del hombre», que se identifica inmediatamente con Jesús, algún sentido misterioso, se debería a su uso en el lenguaje litúrgico de la comunidad No considera el significado de «prototipo de Hombre» Según Barrett, *John* 247, «el Hijo del hombre» en este pasaje es el hombre celeste que desciende del cielo para la salvación del mundo

[16] *kai* (*kagô*), interpretado como epexegético, «es decir», da un sentido más coherente al texto, pues la resurrección, que según Jn se obtiene con el don del Espíritu, es la entrada en la vida definitiva

[17] Cf Kittel, *eskhaton*, *TWNT* II 694s

último día» (11,24); pero Jesús corrige la idea de Marta: la resurrección no se retrasa hasta un futuro impreciso y lejano; él, allí presente, es la resurrección y la vida (11,25a).

De hecho, «el último día», para el que Jesús promete la resurrección, es el de su muerte-exaltación, y es ella la que marca la divisoria entre las dos edades. Este sentido de «el último día» en boca de Jesús lo explica Juan en el texto de 7,37-39:

Es «el último día, el más solemne de la fiesta» (7,37a), cuando Jesús, de pie (alusión a la postura en la cruz), grita invitando a beber a los que tienen sed, a los que le dan su adhesión. El agua que apaga la sed va a proceder de Jesús mismo (7,38: «porque de su entraña manarán ríos de agua viva» [18]) y se identifica con el Espíritu (7,39a: «Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que le dieran su adhesión»).

Pero este beber sólo tendrá lugar en el futuro, cuando Jesús manifieste su gloria, es decir, cuando dé en la cruz la máxima señal de amor, el don de su vida (7,39b: «aún no había espíritu, porque la gloria de Jesús aún no se había manifestado»).

De este modo, al datar en «el último día, el más solemne de las fiestas» una invitación en presente que sólo podrá hacerse realidad tras la muerte de Jesús, Juan traslada la escena del templo y «el último día» al episodio de la lanzada, cuando del costado de Jesús sale el agua del Espíritu (19,34: «Salió inmediatamente sangre y agua»). Es decir, es en realidad Jesús pendiente de la cruz el que invita a acercarse y beber el agua del Espíritu; el día de su muerte, el de la plena manifestación de su gloria/amor, es «el último día, el más solemne», por ser el de la nueva Pascua. Y con el Espíritu comunica Jesús al ser humano la vida de Dios mismo (vida definitiva), cuya continuidad más allá de la muerte se llama resurrección [19].

A diferencia, por tanto, de la concepción judía, para el evangelista la presencia del mundo futuro no pone fin a la historia ni destruye el mundo presente; por obra de Jesús el mundo futuro penetra en la historia humana y se entreteje con ella, creando en el interior

[18] Hay una alusión a la acción de Moisés, cf Sal 78,15s «Hendió la roca en el desierto y les dio a beber raudales de agua, sacó arroyos de la peña, hizo correr las aguas como ríos» Para otros textos de la Escritura que resuenan en este pasaje de Jn, véase Mateos-Barreto, *Juan* 388-389

[19] Cf *ibid* 386s

del mundo viejo y transitorio la nueva realidad definitiva, que está presente en el grupo humano que se adhiere a Jesús [20].

Cuando afirma Jesús que «su carne» es «verdadera comida» y «su sangre verdadera bebida» quiere decir que la asimilación a su estilo de vida y a su entrega, el desarrollo y plenitud expresados por la denominación «el Hijo del hombre», son realmente posibles. Cada uno puede hacer suyo este ideal, seguro de que no es irrealizable.

Es evidente la alusión a la eucaristía [21], que queda así puesta bajo el signo del Hijo del hombre. El pan y el vino eucarísticos son símbolo de Jesús en cuanto es el modelo de Hombre, de su ser y actividad de Hombre-Dios y de su entrega hasta el fin. El compromiso cristiano renovado en la eucaristía consiste, por tanto, en la mayor asimilación a este modelo; su efecto es la progresiva identificación con Jesús, tanto en su modo de ser como en su actividad y entrega.

El realismo de las expresiones sobre el alimento, que calma el hambre, y la bebida, que apaga la sed, indica que en Jesús se encuentra la plenitud que satisface todos los anhelos del ser humano.

5. *Para el Hijo del hombre, la muerte no es el fracaso*

6,62

Los discípulos han entendido perfectamente el simbolismo del dicho de Jesús sobre el comer su carne y beber su sangre: saben que en él se anuncia la muerte violenta de Jesús y que el dicho pide un seguimiento que llegue hasta una entrega semejante a la suya. El texto dice así:

> «(60) Muchos discípulos suyos dijeron al oírlo: "Este mensaje es insoportable; ¿quién puede hacerle caso?" (61) Consciente Jesús de que lo criticaban por esto sus discípulos, les dijo: "¿Esto os escandaliza?, (62) ¿y si vierais subir al Hijo del hombre adonde estaba antes?"» [22].

[20] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 157-160.

[21] Cf. Bultmann, *John* 235; Barrett, *John* 247; Brown, *John* I 518; Mateos-Barreto, *Juan* 347s.

[22] Para las diferentes apódosis que se proponen para completar esta frase elíptica, véase Barrett, *John* 250; Brown, *Juan* 523.

Los discípulos, imbuidos de la falsa idea de un mesías de poder, consideran intolerable que Jesús los invite a seguirlo incluso en la muerte a manos de sus enemigos; para ellos, la muerte es el final de todo, y aceptarla sin más significaría resignarse de antemano al fracaso.

Jesús quiere corregir este modo de pensar: la muerte no es un final; el Hijo del hombre, aunque sufra la muerte, vuelve a la vida. El uso de la denominación «el Hijo del hombre» en lugar del nombre de Jesús responde a la objeción de los discípulos, pues el sentido inclusivo propio de la expresión les muestra que es connatural recobrar la vida a todo el que se identifica con el modo de ser («carne») y la entrega («sangre») de Jesús; la vida que posee no se interrumpe, porque es la vida de Dios. Todos los que se asimilan vitalmente al Hijo del hombre, modelo de plenitud humana, tienen su origen en Dios por la comunicación de su Espíritu, poseyendo con ello la vida que supera la muerte [23].

6. *La muerte-exaltación, prueba irrefutable*

8,28

La escena se desarrolla en el templo, con ocasión de la fiesta de las Chozas, de carácter fuertemente mesiánico, a la que Jesús ha asistido y donde ha hecho declaraciones y expresado reprobaciones de primera importancia. La última, dirigida a los mismos judíos partidarios del sistema que ahora lo interpelan, les advertía de la grave responsabilidad que pesaba sobre ellos, y afirmaba que, a menos que lo reconociesen por Mesías (v. 24: «si no llegáis a creer que yo soy [lo que soy]»), saliendo del orden injusto que se propone quitar la vida a Jesús, «su pecado» o «sus pecados» los llevarían a la muerte (8,21.24). «Su pecado» consiste en su adhesión al sistema injusto, con

[23] Rhea, *The Johannine Son of man*, estudia en particular 5,27; 6,62 y 9,35. Concluye que el Hijo del hombre no se emplea en el cuarto evangelio como un título apocalíptico, sino que sirve más bien para presentar a Jesús como el único revelador de Dios en la tierra. Barrett, *John* 250s, interpreta «subir» de la pasión-ascensión, pero *anabainô* no es sinónimo de *hypsoô*; afirma que *to proteron* implica la preexistencia del Hijo del hombre, pero, para indicar eso, el término apropiado habría sido *en arkhê*. De modo parecido, Brown, *Juan* 527.

lo que impiden su propio desarrollo humano; «sus pecados», en las injusticias que por ello cometen, impidiéndolo en los demás. «La muerte» que les anuncia Jesús si rechazan su propuesta mesiánica puede tener un sentido que rebasa el individual y aludir a la ruina del sistema y de la nación.

En la frase enigmática «yo soy» resuenan con claridad los textos del AT en los que aparece como fórmula con la que Dios se autodenomina (Éx 3,14; Dt 32,39; Is 43,10s; 52,6), implicando que va a salvar: indicaba de hecho la presencia de Dios salvador en relación con la liberación de Egipto [24]. Por otra parte, «yo soy» es la fórmula que Jesús ha usado en este evangelio con la mujer samaritana para identificarse como Mesías (4,25-26). La frase asocia los dos conceptos: «Yo soy» denota, por tanto, la calidad mesiánica de Jesús en cuanto es la presencia liberadora y salvadora de Dios.

Los judíos no lo entienden, y su incomprensión suscita una nueva pregunta:

> «(25) Entonces le preguntaron [los judíos]: "Tú, ¿quién eres?" Les contestó Jesús: "Ante todo, eso mismo que os vengo diciendo. (26) Mucho tengo que decir de vosotros y condenarlo, pero es digno de fe el que me mandó, y lo que yo digo contra el mundo es lo mismo que le he escuchado a él." (27) No comprendieron que les hablaba del Padre. (28) Jesús entonces les dijo: "Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces comprenderéis que yo soy [lo que soy] y que no hago nada de por mí, sino que propongo exactamente lo que me ha enseñado el Padre".»

A la pregunta sobre su identidad Jesús no responde pronunciando el título «Mesías», que podía interpretarse erróneamente según categorías nacionalistas y guerreras; se remite a lo que ha afirmado repetidamente a lo largo de su actuación («Ante todo, eso mismo que os vengo diciendo»): es el enviado de Dios (5,36; 7,28; 8,18) y el que, como tal, propone el mensaje de Dios (8,26) [25].

Ante la nueva incomprensión (v. 27) Jesús les anuncia que llegará un momento en que no puedan dejar de comprender. Como en el caso de Natanael (1,51), sustituye el título mesiánico por la denominación «el Hijo del hombre», dando a entender que el Mesías sal-

[24] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 244; Barrett, *John* 282s; Brown, *Juan* I 589.

[25] Para Meeks, «The Man from Heaven» 63, este pasaje añade un nuevo e importante tema: que la identidad del Hijo del hombre va a ser revelada en su exaltación.

vador es aquel que realiza en sí mismo la plenitud humana y cuya misión es capacitar a los hombres para alcanzarla.

A ese modelo de Hombre, ellos quieren darle muerte (8,19.25.32). Como de ordinario, usa Jn la expresión «levantar en alto», que identifica la muerte con la exaltación. Van a desahogar en él su intolerancia con lo verdaderamente humano. Pero este odio que lo llevará a la muerte será para Jesús la ocasión de mostrar patentemente lo que es. Al acto máximo de odio por parte de ellos, va a responder Jesús con el acto máximo de amor a la humanidad (19,28-30). Entonces, lo quieran o no, se darán cuenta del origen divino de su misión y de su mensaje; no podrán negar la evidencia. La muerte misma a manos de ellos ocasionará su exaltación y se convertirá en argumento irrefutable.

El pasaje está en relación con el de 3,14-15. Allí se describía al Hijo del hombre como una señal levantada, visible para todos, en la que todos podían encontrar vida. Aquí aparece el Hijo del hombre exaltado, que va a ser Jesús en la cruz, como la prueba irrebatible, incluso para sus enemigos, del carácter divino de su misión y la justificación de su actitud de enfrentamiento con el sistema religioso judío. En Jesús, el verdadero Mesías, va a manifestarse la plenitud humana, la calidad de Hombre-Dios. Lo verán y comprenderán, pero, para obtener vida, tendrían que darle la adhesión.

No se la darán, como lo ha previsto Jesús (8,21c: «Adonde yo voy, vosotros no sois capaces de venir»). El sabe adónde va, al Padre, a través del don de su vida para hacer patente el amor del Padre a los hombres, pero ellos no aceptarán nunca un Mesías crucificado. Ir adonde va Jesús significaría para ellos abandonar el sistema injusto y, con ello, su posición de privilegio: dejar de buscar su propia gloria (5,41-44; 7,18). Tendrían que salir de sí mismos y de todo lo que son. Al no hacerlo, renuncian a toda posibilidad de plenitud humana, cuya base es el amor, y, donde la encuentran, la persiguen. Están así abocados a la ruina.

7. *Jesús, realización del ideal de Hombre*

9,35

Este pasaje de Jn pone el colofón al episodio del ciego, figura representativa de los oprimidos ancestrales, los que, sin culpa

propia (9,3), no han conocido nunca (9,1: «ciego de nacimiento») lo que significa ser persona ni han tenido noción del valor y de la dignidad del hombre.

Para sacarlo de su condición infrahumana, lo primero que hace Jesús es mostrarle lo que significa el hombre en su plenitud (la verdad sobre el hombre), lo que, según su designio, Dios quiere que el hombre sea (la verdad sobre Dios). El evangelista expresa esta revelación al ciego con un gesto simbólico: Jesús, con tierra y su propia saliva (para los judíos, aliento condensado, símbolo del Espíritu) [26], hace barro (9,6: alusión a la creación de Adán), es decir, da forma al Hombre pleno, dotado del Espíritu de Dios; define así Jn de nuevo el ser del Hijo del hombre. Aplicar el barro a los ojos del ciego significa hacerle conocer lo que puede ser el hombre en su máxima expresión. Luego, bajo la figura de mandarlo a lavarse en la piscina «del Enviado» (9,7), Jesús lo invita a salir de su condición miserable optando por el ideal que ha conocido.

El ciego opta por la plenitud humana (9,7) y es consecuente con su opción. El que antes estaba sentado, inmóvil, sin iniciativa, y dependía enteramente de la compasión ajena para subsistir (9,8), es ahora fuerte y capaz de no dejarse avasallar por la autoridad y el prestigio de los fariseos (9,13) y dirigentes del sistema judío y de defender ante ellos la acción y la figura de Jesús (9,18-34). Incluso la última consecuencia de su actitud, la expulsión de la comunidad religiosa judía (9,34), no lo acobarda ni lo hace volver atrás [27]. El antes ciego ha emprendido el camino de la plenitud y no está dispuesto a abandonarlo.

Es aquí donde se inserta el pasaje que comentamos:

«(35) Se enteró Jesús de que lo habían echado fuera, fue a buscarlo y le dijo: "¿Das tú tu adhesión al Hijo del hombre?" (36) Contestó él: "Y ¿quién es, Señor, para dársela?" (37) Le dijo Jesús: "Lo has visto ya, y el que habla contigo es aquél." (38) El declaró: "Te doy mi adhesión, Señor." Y se postró ante él.»

[26] Cf. Pesch, *Marco* I 648. Se pensaba que la saliva transmitía la propia fuerza o energía vital, por eso su uso era común para curar ciertas enfermedades; cf. Strack-B. II 15.

[27] La expulsión de la sinagoga ha servido de argumento para postular una datación tardía de Juan: para un juicio sobre esta cuestión véase Mateos, «El Evangelio de Juan: Origen, forma y función» 230s.

La pregunta de Jesús es inesperada: «¿Das tú tu adhesión al Hijo del hombre?», es decir, al modelo de Hombre que Jesús le había mostrado. Para el ciego curado, el Hombre pleno era hasta entonces sólo un ideal, no sabía que estuviese realizado en un ser humano; ante las palabras de Jesús, quiere saber quién puede ser, deseoso de darle su adhesión. Jesús, entonces, se le revela como el poseedor de la plenitud humana; ahora comprende el hombre que el modelo que había visto y al que se proponía tender afrontando toda oposición está realizado en Jesús [28].

La adhesión del ciego corresponde al pleno reconocimiento de la realidad de Jesús. Reconoce en él la condición divina propia de la plenitud humana: «y se postró ante él»: Dios está presente en Jesús, el Hijo del hombre. Expulsado de la sinagoga judía como pecador alejado de Dios, encuentra en Jesús el nuevo santuario (2,21), donde es realidad la presencia del Padre, único Dios verdadero, y donde se rinde el culto en Espíritu y lealtad (4,24), que es la práctica del amor hasta el fin.

El modo de expresión que utiliza Jn (9,37: «el que habla contigo es aquél»), análogo al que usó en el episodio de la samaritana cuando ésta expresaba su esperanza en que el Mesías lo aclararía todo (4,26: «Yo soy, el que hablo contigo»), indica al lector la equivalencia de las denominaciones «el Hijo del hombre» y «el Mesías», reafirmando que el único salvador es aquel que puede capacitar al hombre para que tienda hacia su plenitud y la alcance.

[28] Müller, «"Have you faith?"» 291-294, opina que en este texto la expresión «el Hijo del hombre» debe entenderse como una circunlocución por el hablante y que Jn la utilizó para evitar el pronombre personal, que habría estropeado el doble sentido de la cuestión requerido por el texto. Lightfoot, *John* 263, «el Hijo del hombre» es, ante todo, el juez; de modo parecido, Brown, *Juan* I 619. Barret, *John* 302, no precisa, se limita a afirmar que en Jn «el Hijo del hombre» es primariamente el hombre celeste, el único modo de unión del cielo y la tierra y que, además, es juez. Leivestad, «Exit» 251, ve cierto contenido cristológico en este contexto, pero opina que el matiz mesiánico es secundario. Colpe, *TWNT* VIII 469, cree que en la primera pregunta Jesús se refería a la adhesión a él; el sentido sería: ¿crees en mí como el Hijo del hombre? La imprecisión y diversidad de opiniones se debe a que los autores no ponen en relación la pregunta con el modo como Jesús cura al ciego.

8. *La propuesta a los paganos: el ideal de Hombre*

12,23

La escena descrita en estos versículos sigue al encuentro de Jesús con la multitud judía a las puertas de Jerusalén. Ante las aclamaciones de la multitud, que lo considera el Mesías-rey en la línea de David (v. 13b: «¡Bendito el que llega en nombre del Señor, el rey de Israel!»), Jesús ha querido montar sobre un borrico, para desmentir la idea de un Mesías dominador y guerrero. El borrico alude, en efecto, a los textos de Sof 3,16 y Zac 9,9, de los que el último dice: «Mira a tu rey que llega, justo, victorioso, humilde, cabalgando un asno, una cría de borrica.» El texto era interpretado mesiánicamente e indicaba la época de paz que inauguraría el Mesías (Zac 9,10: «Destruirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén; destruirá los arcos de guerra y dará paz a las naciones»).

Ante el entusiasmo de la multitud, los fariseos se reprochan unos a otros su fracaso: «Estáis viendo que no adelantáis nada; mirad, todo el mundo ha echado detrás de él» (v. 19). Es la frase teológica de Juan, «todo el mundo», la que da pie a la escena de los griegos:

«(20) Algunos de los que subían a dar culto en la fiesta eran griegos; (21) éstos se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron: "Señor, quisiéramos ver a Jesús." (22) Felipe fue a decírselo a Andrés; Andrés y Felipe fueron a decírselo a Jesús. (23) Jesús les respondió: "Ha llegado la hora de que se manifieste la gloria del Hijo del hombre. (24) Sí, os lo aseguro: si el grano de trigo una vez caído en tierra no muere, permanece él solo; en cambio, si muere, produce mucho fruto".»

Quieren ver a Jesús personas que no pertenecen a la cultura judía o, al menos, cuyo lugar de origen no es el país judío. El contexto hace comprender que se trata de judíos helenistas o quizá de prosélitos de fuera de Palestina, practicantes de la religión judía. Juan, en todo caso, los designa simplemente como «griegos», haciendo resaltar la pertenencia de estos hombres a otra cultura, que, en la época, podía llamarse universal. Es la única ocasión en este evangelio en que aparece un atisbo de contacto entre Jesús y el mundo no judío [29].

[29] Esto insinúa que, cuando Juan escribe, la misión entre los paganos no ha alcanzado aún gran amplitud. La escena es proléptica: anuncia el campo universal fu-

Ante el deseo de los griegos, Felipe, el discípulo que no ha salido de las categorías del judaísmo (1,45; 6,5-7) no quiere afrontar solo la situación; él, que había invitado a Natanael a acercarse a Jesús, no se atreve a hacer lo mismo con los griegos; acude a Andrés, el que «se quedó a vivir con Jesús» (1,39), es decir, el que vive en la esfera del Espíritu y comprende el mensaje (6,8-9), pero tampoco éste se atreve a tomar la iniciativa. Ambos van a consultar a Jesús.

La escena refleja la dificultad que tuvieron las primeras comunidades cristianas, de raíz judía, para abrirse a los paganos. El evangelista quiere subrayar que esta decisión no fue una iniciativa espontánea, sino que, al verse enfrentadas con las nuevas circunstancias, las comunidades cristianas acabaron por comprender que Jesús no es sólo el salvador del pueblo judío, sino, como lo habían expresado los samaritanos, «el salvador del mundo» (4,42).

Por el carácter de futuro que enmarca la escena no hay respuesta de Jesús a la petición de los griegos. Sí, en cambio, un anuncio y una instrucción a los discípulos, pues serán ellos quienes se pongan de hecho en contacto con el mundo de fuera de Palestina.

Jesús se dirige a Felipe y Andrés, declarando que ha llegado el momento de que se haga patente la gloria del Hijo del hombre. Afirma por primera vez que «la hora» anunciada desde el principio del evangelio (2,4) ha llegado; la gloria que va a manifestarse en ella es el amor hasta el fin, hasta la entrega de la vida, que hará culminar su condición de Hombre-Dios. Por eso, la manifestación de la gloria será una teofanía: Dios se va a revelar en el Hombre.

De este modo, la denominación «el Hijo del hombre» incluye la condición divina, la de «Hijo de Dios», pero subrayando dos presupuestos: el origen humano de Jesús y su desarrollo pleno como hombre. Al mismo tiempo, su uso evita que la condición de Hijo de Dios se considere como un don sin relación alguna con la opción y el esfuerzo humanos.

Es singular que este anuncio se haga precisamente cuando hombres de cultura griega se interesan por Jesús [30]. Muestra así Jn que

turo del mensaje de Jesús. Colpe, *TWNT* VIII 472, nota que en 12,23 y 13,31s entra el concepto de la exaltación del Hijo del hombre, que, según la tradición judía, sería su entronización solemne en el cielo. Sin embargo, la comparación siguiente con el grano de trigo incluye la pasión en la exaltación.

[30] Para Brown, *Juan* I 731, la llegada de los griegos ha sido la señal de que ha llegado «la hora».

para la humanidad en general lo más importante acerca de Jesús no será reconstruir en detalle su itinerario histórico en ambiente judío, sino descubrir en él la condición divina del Hombre. Ante la cultura griega, siempre preocupada con el ideal de hombre, había que proponer la plenitud que responde a la aspiración más profunda del ser humano, como lo intuyó el mundo griego, pero que sobrepasa su posibilidad: la inmortalidad propia de un ser divino. De hecho, el ideal de hombre que aparece en Jesús no coincide con los tradicionales de la cultura griega: no se identifica con el héroe que aspira a la gloria militar y a la fama imperecedera, ni con el filósofo que cultiva la sabiduría. La plenitud del hombre no está en la fama ni se centra en el saber, hay un nivel infinitamente más alto, que excluye algunos de estos aspectos y completa otros: la condición divina, que se alcanza por el don de sí mismo, por el amor a todos hasta el fin, reproduciendo el ser y la actividad del Padre, único Dios verdadero.

La manifestación en Jesús de la gloria del Hombre es el hecho decisivo para la misión en el mundo pagano. Los discípulos no deberán proponer en primer lugar una doctrina o ideología, ni presentar a Jesús como a un mero individuo histórico (Jesús de Nazaret), sino que han de mostrar realizada en él la plenitud humana en la manifestación suprema de la gloria/amor. Jesús quiere poner al hombre en el centro, devolverle su valía y su dignidad y, por encima de toda ideología, encaminar a la humanidad hacia su plena realización. En este terreno no cuentan las barreras culturales ni raciales.

Los dichos que completan el pasaje describen el modo como se produce el fruto de la misión; en el contexto, de la misión entre los paganos. Es el resultado de una entrega como la de Jesús («el grano de trigo»). Asocia así Jesús a los discípulos a su propio proyecto de Hombre.

9. *Rechazo judío del ideal humano propuesto por Jesús*

12,34

Como se ha expuesto en el comentario al pasaje anterior, la multitud ha aclamado a Jesús como rey de Israel (12,13), título equivalente al de Mesías y, con esta aclamación, define el papel del mesías

como el reformador dentro de la sociedad judía y liberador de la opresión extranjera [31]. Al elegir el borrico como montura Jesús pretendía desmentir esa idea, pero no ha sido comprendido (12,16).

Tras un momento de crisis para Jesús, tiene lugar una comunicación divina que confirma su propósito y que el evangelista describe como una voz del cielo (12,28). Parte de la multitud la malinterpreta enteramente («decía que había sido un trueno»), otros adivinan su origen celeste («le ha hablado un ángel»).

Jesús afirma que la comunicación divina tenía por objeto respaldarlo ante la multitud (12,30) y anuncia a sus oyentes que la liberación está cerca, porque el sistema opresor va a derrumbarse (12,31: «ahora el jefe del orden este va a ser echado fuera»). Pero esto no sucederá por una rebelión armada liderada por el Mesías; Jesús les anuncia, en cambio, la promoción y capacitación humana que será fruto de su muerte (12,32: «pues yo, cuando sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí», cf. v. 33); les ofrece con esto el desarrollo y el crecimiento personal por medio del Espíritu; así serán autónomos y ellos mismos podrán abandonar libremente el sistema que los oprime.

La multitud comprende que Jesús, al que han llamdo «el rey de Israel», habla de su muerte; esto les resulta contradictorio y suscita una objeción:

> «(34) Le replicó la multitud: "Nosotros hemos aprendido de la Ley que el Mesías sigue para siempre, ¿cómo dices tú que el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto? ¿Qué Hijo del hombre es ése?"»

La multitud tiene la idea de un Mesías perpetuo y eso lo ha aprendido «de la Ley», es decir de la antigua Escritura: de hecho, identifica al Mesías con la figura humana de la visión de Daniel (7,13-14: «como un hijo de hombre»), que ha de recibir «autoridad eterna» (Dn 7,14) y reinar para siempre. Por eso no se explica que Jesús, a quien ha reconocido por Mesías, diga que va a morir. Si Jesús anuncia su muerte, no puede ser el Mesías-Hijo del hombre de Daniel, que ellos esperan. Es claro que, en el ambiente de Juan, el pueblo identificaba al Mesías con el personaje daniélico y al reino mesiánico con el imperio final que duraría para siempre.

[31] Cf. Brown, *Juan* I 741.

Al anunciar su muerte, Jesús ha desmentido la idea de que el Hijo del hombre se identifique con un Mesías dominador. Es, por el contrario, el Hombre en su plenitud, que quiere elevar a todos a su nivel. Pero el modelo que ha propuesto no corresponde a la idea popular de Mesías; para la multitud es un contrasentido. De ahí la pregunta final: si el Mesías va a morir, ¿qué Hijo del hombre es ése? [32].

La multitud busca un líder a quien someterse y la seguridad de un reinado perpetuo; no se interesa por la propuesta de Jesús, la de un crecimiento personal que tienda a su pleno desarrollo como seres humanos. Este pueblo no quiere asumir su propia responsabilidad, sino descargarla por entero en un soberano poderoso. Pero para Jesús, aceptar un mesías dominador y someterse a él significa renunciar a la libertad y, con ello, a la realización humana.

10. *La gloria de Dios en la gloria del Hombre*

13,31

Como lo explicita el texto, el pasaje enlaza inmediatamente con la escena de Jesús con Judas, que va a traicionarlo. Sin embargo, sirve de colofón tanto a la escena del lavado de los pies (13,1-20) como a la mencionada de Judas (13,21-30), y de introducción al mandamiento nuevo (13,34).

En las dos escenas precedentes el evangelista ha explicitado lo que significa «el amor hasta el fin», «la gloria» o «amor leal» con que ha caracterizado en el prólogo el ser de Jesús (1,14.18).

La primera escena, la del lavado de los pies, ha puesto de relieve

[32] *tis* = *poios*, «¿qué [clase de]?». Leivestad, «Exit» 251, prefiere la traducción «¿Quién es el Hijo del hombre?», y, según él, el texto presupone claramente que la multitud nunca ha oído hablar de un «Hijo del hombre» diferente del Mesías. Para Barrett, *John* 356, el evangelista supone aquí la identidad de «el Hijo del hombre» y el Mesías, lo que causa dificultad en la mente de los oyentes. Sin embargo, Jesús no ha hablado a la multitud del Hijo del hombre, sino de su persona (v. 32: «yo»); es la multitud misma la que emplea la denominación e identifica al Mesías con el Hijo del hombre (cf. Brown, *Juan* I 730); cuando afirma que ellos han aprendido de la Ley que el Mesías sigue para siempre es porque en la enseñanza se identificaba al Mesías con el «hijo de hombre» de Daniel, a quien se prometía un reinado sin fin. Brown, *Juan* I 729, nota que en ningún texto del AT se dice que el Mesías seguirá aquí para siempre, lo que confirma la identificación con la figura humana de Daniel.

que amar significa servir, y que este servicio consiste en potenciar al hombre para elevarlo a la altura de Jesús. El acto supremo de este servicio lo realizará Jesús en la cruz, donde exhalará el Espíritu, que, al ser aceptado por el hombre, lo colocará en el umbral de su plenitud humana. «Lavar los pies» simboliza así el servicio supremo de amor, el de dar la vida para comunicar a los hombres el Espíritu y, con él, la vida divina. Pero en ese gesto se incluye todo servicio al hombre, es decir, toda actividad que lo promociona, lo humaniza y lo hace crecer y madurar. A esta actividad invita Jesús a los suyos (13,15: «Os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros también vosotros lo hagáis»).

El episodio de Judas completa el anterior y explica lo que significa el amor leal (1,14): el que no se desmiente ni siquiera ante la traición y el peligro de la propia vida. Jesús prefiere poner su vida en manos de Judas a rechazar al traidor. Es Judas quien toma la decisión de separarse, no Jesús.

A esta explicación y muestra suprema de amor corresponde el texto sobre el Hijo del hombre:

> «(31) Cuando salió [Judas], dijo Jesús: "Acaba de manifestarse la gloria del Hijo del hombre y, en él, la de Dios; (32) y Dios va a manifestar en él la gloria del [Hijo del hombre] y va a manifestarla muy pronto".»

El uso en este lugar de la expresión «el Hijo del hombre» no tiene más que una justificación: que Jesús se presenta como prototipo del Hombre y, lo mismo que después del lavado de los pies ha señalado a los discípulos que habían de seguir su ejemplo, también en la no exclusión del enemigo, que ha hecho culminar su demostración de amor, les hace comprender que esa actitud es la que lleva a la realización del proyecto divino sobre el hombre.

Todo el pasaje anticipa lo que va a suceder en la cruz [33]. Es allí

[33] Según Colpe, *TWNT* VIII 472, Jn 13,31 amplía el sentido de la tradición; el texto habla de una glorificación acaecida (*edoxasthê*) y de una futura (*doxasei*). Interpreta el aoristo como pasivo, mientras que el sentido más coherente es el de medio manifestativo, cf. Mateos, *El aspecto verbal* §§ 172-189. Brown, *Juan* II 853, siguiendo a Thüsing, cree que el aoristo es complexivo y se refiere a toda la pasión, muerte, resurrección y ascensión; el futuro se refiere a la gloria que obtendrá el Hijo cuando vuelva junto al Padre. Se puede objetar que la construcción *nyn edoxasthê* impide el sentido complexivo, pues refiere el hecho al pasado inmediatamente anterior.

donde al odio implacable responderá Jesús dando a sus enemigos la última ocasión de mostrarse humanos y obtener así la vida (19,28). Es allí donde, con la entrega de su vida, cumplirá su máximo servicio a la humanidad (amor manifestado) y, desde su plena condición divina, donará el Espíritu (amor comunicado) (19,30).

Jesús, «hijo de hombre»

5,27

Es éste el único caso en el NT en que la expresión «hijo de hombre», que significa simplemente «ser humano», «individuo humano», «hombre», se aplica a Jesús:

> «(26) Porque lo mismo que el Padre dispone de la vida, así también ha concedido al Hijo disponer de la vida (27) y, además, le ha dado autoridad para pronunciar sentencia, porque es hombre (hijo de hombre).»

El texto afirma que Jesús tiene la capacidad de juzgar en cuanto simple ser humano, sin apelar a su condición de Hijo de Dios. Es decir, cuando se trata de enjuiciar el modo de obrar de ciertos hombres respecto a otros seres humanos, no hacen falta motivaciones teológicas; bastan para ello el respeto a la dignidad del hombre y la solidaridad que debe ser propia del género humano [34]. Todo individuo, en cuanto ser humano, puede discernir lo que da vida y lo que daña o destruye al hombre y tiene autoridad para juzgarlo. No hace falta una investidura especial de Dios: él da esa autoridad a todos los hombres.

En la frase, la fórmula «hijo de hombre», ser o individuo humano, expresa más fraternidad, más solidaridad que el simple «hombre» (*anthrôpos*).

[34] Curiosamente, Colpe, *TWNT* VIII 468, traduce este texto por la forma articulada: «denn er ist der Menschensohn» y, basándose en la autoridad para juzgar, lo pone en relación con Daniel, donde, sin embargo, el juicio no pertenece a la figura humana, sino a la corte divina.

CAPITULO VI

«EL HIJO DEL HOMBRE» EN LOS EVANGELIOS: SINTESIS

Una vez examinados los textos evangélicos en que aparece la denominación «el Hijo del hombre», puede hacerse una síntesis de lo que cada evangelista ha querido expresar con esa denominación. En el caso de los evangelistas sinópticos se tendrá en cuenta la anterior clasificación de los dichos en tres grupos: relativos a la etapa terrena del Hijo del hombre, a su tránsito y a su etapa posterrena.

EN MARCOS

I. *Etapa terrena*

Respecto a la vida o etapa terrena del Hijo del hombre, Marcos señala tres características:

a) La actividad del Hijo del hombre se extiende a toda la humanidad y consiste, a nivel individual, en eliminar los obstáculos al desarrollo del hombre de los que él mismo es responsable y en comunicarle un nuevo principio vital, el Espíritu, que le permita emprender el camino hacia la plenitud (2,10).

Los obstáculos al propio desarrollo son «los pecados» o injusticias, término que abarca toda la gama de las relaciones humanas malas y destructoras. Al dar la adhesión a Jesús, no sólo renuncia el individuo a la injusticia, sino que toma a Jesús por modelo en su actividad en favor del hombre. La respuesta divina a esa adhesión es la infusión del Espíritu, nuevo principio de vida-amor; así libera Jesús al hombre del lastre de su pasado y lo capacita para su propia maduración personal y para contribuir a la de otros.

b) La actividad por el desarrollo del ser humano, en la que el Hijo del hombre expresa la fuerza del Espíritu que posee, se ejerce con absoluta libertad, sin estar sujeta a normas externas, ni siquiera a las de la Ley religiosa (2,28).

c) Pero esa actividad no se ejerce desde arriba, como poder, sino desde abajo, como servicio que nace del amor: en el interior de la comunidad de Jesús, como servicio que ayuda a la maduración y entrega de sus miembros; fuera de esa comunidad, con la humanidad en general, el servicio prioritario, a nivel social, es la liberación del hombre esclavizado, arriesgando para ello, si fuera necesario, la vida misma (10,45).

El sentido inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre» hace ver que la actitud, labor y libertad de éste, descritas en estos tres pasajes, son propias de todos los seguidores de Jesús. Queda así esbozada la figura del seguidor.

II. *Tránsito*

El tránsito del Hijo del hombre comprende su rechazo, pasión, muerte y resurrección. Jesús acepta la responsabilidad de sus actos y, con ella, la lógica de la historia, es coherente en su conducta y afronta sus costosas consecuencias, sin rehuirlas. Es así el exponente de la plena madurez humana.

El rechazo y la condena a muerte (8,31; 9,31; 10,32-34) representan la reacción de los poderes opresores a la actividad liberadora y vivificadora del Hijo del hombre, y son consecuencia inevitable del carácter inhumano e injusto de los sistemas judío y pagano. Pero, antes que retractarse de su actividad, expresión concreta de su amor, el Hijo del hombre acepta la traición y afronta la muerte. Sin embargo, lo que parece un fracaso a los ojos de la sociedad, entraña para él, por el contrario, la gloriosa plenitud de la condición divina. Son los que lo detienen y condenan los que van a la ruina.

Para vencer la resistencia de los discípulos más reacios a aceptar la predicción de muerte del Hijo del hombre (8,31), Jesús les hace contemplar en la transfiguración la gloria que espera al que entrega su vida por el bien de la humanidad. Como los discípulos, llevados de sus prejuicios nacionalistas, interpretan esta escena en clave de poder, Jesús les prohíbe hablar a otros de ella (9,9) y, para des-

mentir sus expectativas, les anuncia de nuevo la pasión del Hijo del hombre (9,12). En vez de la esperanza de la gloria futura, que debía haberles dado valor para afrontar la oposición de la sociedad, ellos siguen encerrados en su horizonte terreno. No pretenden el bien de sus adversarios, sino la victoria sobre ellos.

En las predicciones de la muerte de Jesús, nunca menciona Mc la crucifixión; es decir, no insiste sobre el carácter infamante o doloroso de esa muerte, subraya sólo el hecho de dar la vida por el bien de los hombres.

Hay en los textos del tránsito una oposición entre «[ciertos] hombres» o «un hombre» y «el Hijo del hombre». Son «hombres» los que lo entregan (9,31), «un hombre» el que lo entrega y traiciona (14,21). Estas expresiones designan a aquellos que, poseídos por ideologías o ambiciones, nunca han optado por el amor a los demás y, en consecuencia, no han entrado en el camino de su humanización. Son individuos que han obturado su espíritu, bloqueando en sí mismos todo proyecto vital verdadero.

Pero además, a estos «hombres» Jesús los califica de «pecadores» (14,41), lo que equivale a decir que están alejados de Dios y enfrentados con él. El pecado encuentra así su explicación más profunda: consiste en impedir, en uno mismo y en los demás, el pleno florecimiento de la vida del hombre, de la condición humana. Todo lo que mantiene al ser humano en la miseria y en la ignorancia, lo que lo priva de libertad, lo que frustra su desarrollo y maduración como persona, está en la línea del pecado.

Sólo cuando el grupo de discípulos, por boca de Pedro, lo ha reconocido por Mesías (8,29), Jesús, para rectificar el concepto erróneo que ellos tienen, identifica la figura del Mesías con la del Hijo del hombre, anunciándoles su inevitable destino (8,31). Con esto, oponiéndose a la idea de un salvador victorioso por la violencia, les enseña que no hay más que una salvación y un salvador: la salvación consiste en la plenitud de vida, tanto en el nivel individual como en el social, tanto en la existencia terrena del hombre como después de la muerte; y el único salvador es el que posee esa plenitud y puede capacitar al hombre para tender a ella. Como la plenitud comporta el amor a todos, excluye toda violencia, incluso el castigo a los enemigos. La opción está al alcance del hombre; el posible fracaso le vendrá de sí mismo.

III. *Etapa posterrena*

La etapa posterrena del Hijo del hombre tiene en Mc una sola clase de manifestación, la de las llegadas gloriosas (8,38; 13,26; 14,62), que son figura de los triunfos, en el curso de la historia, de lo verdaderamente humano, cuyo modelo es Jesús.

Si, durante su vida mortal, Jesús ha sido el paradigma y el promotor de todo valor humano, la figura de su llegada como prototipo de Hombre significa la reafirmación de esos valores, la sanción positiva al esfuerzo de sus seguidores y el estímulo para los que continúan su obra; en definitiva, una victoria de lo humano sobre lo inhumano e injusto, la afirmación del apoyo de Dios a la liberación y el desarrollo de la humanidad, la apertura de un nuevo horizonte para ésta. Y todo en cada ocasión en que se derriba un sistema opresor, cesa una institución injusta o una legislación inhumana, desaparece un obstáculo cualquiera al progreso del hombre en su proceso de humanización y maduración. Cada llegada señala una etapa o un avance hacia una sociedad nueva.

En estos pasajes aparece claramente que el principal centro de interés de Jesús no es su propia comunidad, sino la humanidad entera. La comunidad cristiana debe ser factor de cambio en la historia, para la transformación del hombre y de la sociedad.

De hecho, Jesús ha iniciado un movimiento, secundado por sus seguidores de todos los pueblos, para ir liberando a los seres humanos y favoreciendo su desarrollo personal. Su mensaje, transmitido y practicado por sus seguidores, es el del amor universal, amor activo que se esfuerza por promocionar al hombre en todos sus aspectos. Este mensaje y la actividad que inspira son intolerables para los sistemas opresores, que ven en ellos un peligro para su estabilidad.

Para el judaísmo, el rechazo de Jesús ha tenido una inevitable consecuencia: los dirigentes judíos condenan al que representaba los máximos valores humanos, los de la solidaridad universal y la igualdad de todos los hombres y pueblos; con ello, llevan al límite su propia falta de humanidad, patente en su hostilidad y desprecio hacia todos los hombres que no pertenecen al «pueblo elegido», y ellos mismos abocan a este pueblo a la destrucción. La ruina que provocan hace brillar por contraste el valor de lo humano, rechazado por ellos en Jesús. De ahí que la primera llegada del Hijo del

hombre esté en relación con su rechazo y condena a muerte por parte de los dirigentes judíos (14,61-64).

Paralelamente, en los países paganos, el rechazo y persecución de los seguidores de Jesús, que viven y difunden los mismos valores que él, ponen de relieve la inhumanidad de estos regímenes, que pierden su prestigio ante los pueblos y caen. Por eso, las otras llegadas, sucesivas en el tiempo, están en relación con el rechazo de los seguidores de Jesús que se han dedicado a la propagación del mensaje y, en el caso extremo, han dado su vida por ella (13,9-13.26-27).

De este modo, la presencia de Jesús y de sus seguidores en la historia va produciendo en los sistemas sociales y religiosos que menosprecian u oprimen al hombre paroxismos de inhumanidad e injusticia que ponen al descubierto y hacen patente la naturaleza de esos sistemas. Con esto, caen en un descrédito que provoca su ruina. Y la caída de cada uno de ellos entraña una liberación, una dilatación del ámbito de la libertad humana, un crecimiento en la dignidad y propia estima de los seres humanos, un asumir cada uno las propias responsabilidades; un paso adelante, en suma, en la maduración de la humanidad, paso que se expresa figuradamente como una llegada del Hijo del hombre.

Aparecen en el evangelio, con referencia a las llegadas sucesivas del Hijo del hombre, por un lado, la plena respuesta de ciertos seguidores de Jesús, que no han escatimado su entrega (13,27), y, al mismo tiempo, la posible falta de respuesta de otros, motivada por su cobardía para afrontar la marginación o persecución por parte de los sistemas o sociedades opresoras (8,38). Cuando éstos caen y triunfa lo humano, sólo los primeros son reconocidos como suyos por Jesús, el Hijo del hombre.

EN MATEO

I. *Etapa terrena*

Como en Mc, la etapa terrena del Hijo del hombre se caracteriza por una actividad que consiste en liberar al hombre del lastre de su pasado e infundirle una nueva vitalidad; en otras palabras, el Hijo del hombre hace al hombre libre y completa su ser, permitiéndole

así comenzar un nuevo modo de existencia (9,6). Siendo el bien del hombre la suprema norma ética, la actividad que lo realiza se ejerce con plena libertad y autonomía; no sólo no puede estar limitada ni guiada por normas externas, sino que es ese bien el que juzga de la validez de las normas mismas (12,8). Más en concreto, la misión del Hijo del hombre y, consiguientemente, de los que lo toman por modelo, consiste, dentro de la comunidad cristiana, en un servicio por amor; fuera de ella, con la humanidad en general y como primer paso, en la liberación de toda esclavitud (caso extremo) (20,28).

Pero, además de estos textos comunes con Mc, Mt añade otras características a la vida terrena del Hijo del hombre:

a) La prioridad de la labor en favor de los hombres, con una entrega que no pone límites ni condiciones y, al mismo tiempo, la renuncia a todo prejuicio nacional o racial en esa labor, que ha de ejercerse con sentido de igualdad y de estima de los diferentes pueblos (8,19-20).

b) La actitud del Hijo del hombre ante los bienes de la creación, ejemplificados en el comer y el beber: desde su absoluta libertad, usa de las cosas sin respetar tabúes religiosos ni atenerse a normas ascéticas. El Hijo del hombre se comporta con toda normalidad y sólo él mismo establece su género de vida en relación con los bienes creados. Rechaza con esto todo maniqueísmo, tanto respecto a cosas como a personas. Esta libertad es condición para tratar con toda clase de gentes; al mismo tiempo demuestra que la singularidad y la extravagancia, obstáculos a la universalidad del mensaje, no son componentes de la vida cristiana (11,18-19).

c) La tolerancia del Hijo del hombre con los que, aferrados a las tradiciones, puedan escandalizarse de su conducta. Lo único que no tiene excusa es la mala fe, la que, a sabiendas de la falsedad de su postura, interpreta como enemiga de Dios la actividad por la liberación y la consecuente promoción del hombre (12,32).

d) El universalismo del mensaje de la plenitud humana, que se siembra en el mundo entero, y la fidelidad personal de los discípulos a ese mensaje, para ser factor de cambio en el mundo (13,37-38).

e) La identificación del Mesías con el Hijo del hombre, que pone la esencia del mesianismo en la plenitud humana, y la labor salvadora en favorecerla en los seres humanos (16,13).

II. *Tránsito*

El primer texto sobre el tránsito del Hijo del hombre subraya su resurrección (12,40, señal de Jonás), abriendo una perspectiva de victoria. Jesús muestra, además, a los tres discípulos más reacios el estado glorioso que espera al que se ha entregado por el bien de la humanidad y ha alcanzado la plenitud humana (17,1-6: la transfiguración), pero advierte a los discípulos que no hablen de eso hasta que haya resucitado de la muerte (17,9). Ha querido darles confianza para el futuro, cuando no esté físicamente presente; como él va a vencer la muerte, la vencerán también ellos; pero, además, en la labor y en la persecución venideras, no van a estar solos, podrán contar siempre con el apoyo de ese poder divino que han visto en el transfigurado.

Señala Jesús que ha de padecer a manos de los que ya han dado muerte a Juan Bautista (17,12). Insiste en la entrega, muerte y resurrección del Hijo del hombre (17,22), estableciendo la oposición entre «[ciertos] hombres» y «el Hijo del hombre»; la predicción llega a ser detallada (20,18-19), haciéndoles ver la hostilidad de los poderes religiosos y políticos contra el que es prototipo de Hombre. Próximo ya a su pasión, menciona la crucifixión del Hijo del hombre (26,2), expresión máxima del odio a muerte al hombre pleno. En la Cena (14,21), prediciendo su entrega, insiste en la oposición entre «un hombre» y «el Hijo del hombre»: entre el que, por sus malas opciones, se cierra el camino de su realización como persona, y el que representa la plenitud humana. La entrega se consuma en Getsemaní (26,45).

III. *Etapa posterrena*

Para interpretar los textos de Mt sobre la etapa posterrena del Hijo del hombre, hay que tener en cuenta la distinción que hace el evangelista, dentro del reino de Dios, entre el reinado/reino del Hijo del hombre y el reinado/reino del Padre. Si el segundo se refiere al reinado transhistórico y definitivo (13,43), el reinado/reino del Hijo del hombre se identifica con la etapa histórica del Reino (13,41); los pasajes donde el Hijo del hombre aparece como rey (19,28-29; 25,31) han de interpretarse, por tanto, como descripciones de sucesos que tendrán lugar en el curso de la historia.

Atendiendo a esta distinción se ve que todo lo que se dice de la actividad posterrena del Hijo del hombre, incluidas sus llegadas, debe colocarse en el ámbito histórico. Todos estos textos, sin embargo, apuntan al destino de los individuos en la edad futura.

También hay que tener en cuenta que, como en Mc, algunos textos describen una llegada o actividad «privada», en relación con la comunidad de Jesús (13,40-43; 16,27-28); otros, en cambio, una llegada «pública» (10,23; 25,31), destinada a ser percibida por determinados círculos de poder.

a) *Pasajes relativos a la comunidad cristiana*

Los pasajes que se refieren a la comunidad cristiana se encuentran en 13,40-43, 16,27-28 y 19,28-29.

El primero (13,40-43), que no menciona una llegada, tiene un ámbito universal (el mundo) y censura cierta actitud y comportamiento dañino para la comunidad cristiana («los escándalos») y cierta actividad inútil («los creadores de inanidad»). La actitud y comportamiento condenado es el ansia de dominio, que hace vacilar a los más auténticos (cf. 18,1-10). La actividad censurada es aquella que no produce el debido fruto (cizaña). Nótese el doble aspecto de la cizaña: ella misma no da fruto aprovechable (actividad inútil), porque no lleva a efecto el designio de Dios (cf. 7,21-23), y, por otra parte, es dañina, pues obstaculiza o impide el crecimiento y el fruto del trigo (escándalos).

La escena se presenta como un juicio para estos sujetos, que resume lo ocurrido durante el tiempo del reinado del Hijo del hombre o etapa histórica del reinado de Dios. No se trata, pues, de un juicio universal, sino limitado a algunos miembros de la comunidad cristiana. Tampoco se trata de un juicio al final de la historia; marca solamente la suerte futura de aquellos seguidores de Jesús que no han sido fieles al seguimiento.

El segundo texto (16,27-28), paralelo de Mc 8,38, anuncia a los seguidores de Jesús una evaluación de su praxis individual y una recompensa en relación con la calidad de ésta, juzgándola desde el punto de vista de la plenitud humana (el Hijo del Hombre). Será la semejanza con Jesús, el prototipo de Hombre, la que mida la recompensa que cada uno reciba, y que, en su máximo, no puede ser otra que la condición divina.

Estos dos textos son, por tanto, llamadas a la responsabilidad del discípulo y estímulos a su dedicación.

El tercer texto (19,28-29) menciona al Hijo del hombre que se sienta en su trono de gloria, es decir, que inaugura su reinado. Durante ese reinado, que empieza a partir de su muerte-resurrección y que continuará a lo largo de toda la historia, el nuevo Israel universal, representado por los Doce, será un reproche permanente para la infidelidad del antiguo, que ha rechazado al Mesías y, con su exclusivismo, se ha cerrado al amor y fraternidad universal.

Los discípulos, partícipes del Espíritu, que les abre el camino de la plenitud, quedan asociados a la realeza mesiánica del Hijo del hombre y a su actividad. La calidad y desarrollo humanos visibles en el nuevo Israel deberían poner en evidencia el estancamiento del antiguo.

Así pues, los tres dichos sobre el Hijo del hombre que se refieren a la comunidad subrayan, en primer lugar, los peligros que la acechan y que impiden su fruto pleno: la ambición de poder de algunos de sus miembros y la actividad insustancial de otros. En segundo lugar, recuerda a cada uno que su desarrollo humano en la línea de la plenitud depende de su modo de proceder. Por último, afirma que la comunidad cristiana, representada o figurada por los Doce o Israel mesiánico, participa de la realeza-mesianidad de Jesús y, con su fidelidad a él como prototipo de Hombre, debería ser el testimonio constante en la historia frente a los que han rechazado a ese Mesías.

b) *Pasajes relativos a la ruina de la nación judía*

Estos textos hablan todos de una llegada, lo que supone, según la idea del libro de Daniel, la caída de un sistema opresor; en este caso, el de la nación judía. Los textos son cuatro:

En el primero, 10,23, se anuncia la relativa proximidad de ese acontecimiento, pues tendrá lugar antes de que los discípulos hayan terminado su misión en el territorio judío. La prohibición de ir a otros pueblos, incluso al samaritano, geográficamente tan cercano y unido al judío por vínculos de sangre (10,5), expresa precisamente la urgencia de invitar a los judíos a la enmienda (10,7 l.v.), por ser su nación la que está gravemente amenazada de ruina. Por el mo-

mento no hay tiempo para otras misiones, hay que intentar que ese pueblo cambie de actitud, evitando así su desastre.

El texto de 16,28 insiste en la idea de la proximidad: la ruina tendrá lugar antes de que desaparezca del todo la generación de Jesús. Pero esa ruina se concibe de modo positivo: en ella quedará de manifiesto la realeza del Hijo del hombre o, en otras palabras, ese hecho será la gran afirmación en la historia del valor de la persona humana. Hará patente, por otra parte, que la dignidad del hombre está avalada por Dios, y cómo aun el sistema con más credenciales divinas va a la ruina si practica la opresión y la injusticia, impidiendo la realización de los seres humanos.

El tercer texto, 24,26-28, sigue a la descripción de la gran angustia que precederá al desastre final de la nación judía y afirma que no habrá vía de salida. Será inútil esperar un mesías oculto que milagrosamente salve al pueblo de la catástrofe que se avecina. La manifestación del Mesías-Hijo del hombre será tan evidente, que nadie podrá dudar de ella. En términos reales esto quiere decir que el desplome del sistema judío, consecuencia histórica de sus malas opciones, pondrá en pleno relieve la nocividad de ese sistema opresor, afirmará el valor de lo humano y será para ese pueblo la ocasión de ser libre y comenzar un nuevo itinerario histórico.

Finalmente, el texto de 26,64, pronunciado ante el tribunal judío que condena a Jesús, sintetiza las ideas anteriores valiéndose de dos pasajes de la Escritura (Sal 110,1; Dn 7,13). Usando el lenguaje tradicional del AT, se afirma en el texto que es Dios mismo, «la Potencia [de vida]», el que, poniéndose de parte de Jesús, quiere que desaparezca el sistema injusto que pretendía legitimarse con su nombre. Como contrapartida, la dignidad del Hombre va a aparecer en un marco divino («sobre las nubes del cielo»), manifestando el valor de lo humano.

En suma, respecto a las venidas en relación con la nación judía, Jesús reitera la proximidad histórica de su ruina, aunque intenta impedirla recordando al pueblo, por medio de sus discípulos, la alternativa del Reino, que supone la enmienda (10,6-7). El inevitable desastre pondrá fin a la blasfemia histórica que comete el sistema judío, pretendiendo autorizar su injusticia con el nombre del verdadero Dios, hará resaltar los valores humanos representados por el Hijo del hombre y hará ver que Dios está con el hombre, con su libertad y desarrollo.

c) *Pasajes relativos a la caída de los regímenes paganos*

Como Mc, también Mt anuncia la caída sucesiva de los regímenes paganos opresores (24,29-31, cf. Mc 13,24-27), el triunfo de lo humano sobre lo inhumano, es decir, la liberación progresiva de la humanidad y, en cada caso, la nueva oportunidad de desarrollo. Describe estos acontecimientos en términos simbólicos: oscurecimiento de los astros, caída de las potencias celestes (los poderes divinizados) y llegada del Hijo del hombre con atributos divinos. La condición divina del hombre no se realiza por el ejercicio del poder dominador, sino por la plenitud de su ser, cuyo prototipo es Jesús.

Añade Mt, sin embargo, una advertencia a los discípulos a propósito de estos cambios en la historia. Tomando pie del relato del AT sobre el diluvio (24,37-39), les avisa Jesús de que la sociedad, inmersa en un materialismo conformista que prescinde del desarrollo del hombre, no se dará cuenta de la inminencia del cambio, y éste llegará como por sorpresa. Los discípulos, por el contrario, aun en medio de una sociedad que no prevé el cambio ni lo desea, deben estar vigilantes, es decir, activos, contribuyendo en la medida de sus fuerzas a que el cambio se realice; éste, en consecuencia, no puede cogerlos desprevenidos (24,44). Lo contrario sería señal de que han cedido al conformismo ambiente y no han trabajado con empeño en la misión histórica que se les ha asignado.

d) *Pasaje sobre la salvación de los paganos*

Mt ha expuesto ya el modo como un judío puede alcanzar la vida definitiva, amando al prójimo como a sí mismo, según la formulación de Lv 19,18 (19,16-19); ha advertido también a la comunidad cristiana sobre cuál es la actitud necesaria para alcanzar la meta: no dejar que se apague en ella la llama del mensaje (25,1-13, parábola de las diez muchachas) y asegurar con la actividad el rendimiento de los dones recibidos (25,14-30, parábola de los talentos). Queda una cuestión pendiente: ¿cuál será la suerte de los paganos que nunca han conocido el código ético de la Ley judía ni tampoco la propuesta de Jesús? De esto trata Mt en la perícopa 25,31-46, mal llamada del juicio final.

La escena complementa las anteriores. Se menciona una llegada

del Hijo del hombre que, según el significado tomado de Daniel, ha de corresponder a la caída de regímenes opresores. Como lo indica la frase introductoria: «Cuando llegue el Hijo del hombre en su gloria y todos los ángeles con él», no se trata de una nueva llegada, sino de la descrita en 24,30-31 («con gran potencia y gloria... enviará a sus ángeles»), que, como se ha visto, no es única, sino iterada en el curso de la historia.

El aspecto histórico de la llegada está subrayado en esta escena por el uso de la denominación «el Rey», aplicada al Hijo del hombre, pues, como ya se ha repetido, en Mt el reinado/reino del Hijo del hombre se ejerce o existe en el seno de la historia humana, así como el reinado/reino del Padre se refiere al mundo futuro (13,41.43). La escena explicita, por tanto, un aspecto de las llegadas recién comentadas, que se referían a la caída de los regímenes paganos, y afirma que la ruina del sistema no comporta necesariamente la de los individuos. De hecho, explica Mt en esta escena el criterio que preside la aceptación o el rechazo de hombres o mujeres descrito en 24,40-41 («entonces, dos hombres estarán en el campo: a uno lo tomarán y al otro lo dejarán», etc.).

El criterio que decide sobre la suerte de los individuos en una sociedad que ignora o desprecia al indigente es la conducta respecto a éste. Las acciones que muestran humanidad, solidaridad, compasión con el desvalido hacen que el individuo obtenga la vida; el que ha sido indiferente al dolor y a la necesidad del desamparado tiene como futuro la muerte.

Esto indica que la caída de los sistemas opresores, presupuesta por la llegada del Hijo del hombre, no arrastra necesariamente consigo a los individuos de la sociedad pagana: el pueblo pagano no queda condenado con su sistema injusto; nadie está excluido de la salvación, pero cada uno es responsable de su suerte.

EN LUCAS

I. *Etapa terrena*

De los tres textos que caracterizan en Mc la existencia terrena del Hijo del hombre (2,10.28; 10,45) y que, como ya se ha visto, tienen su paralelo en Mt, los dos primeros se encuentran también en Lc. La

misión del Hijo del hombre, descrita en el tercer texto de Mc (Mc 10,45), se expresa en Lc de manera diferente. La unanimidad de los evangelistas sinópticos en subrayar las dos primeras características del Hijo del hombre, a saber, comunicar vida al ser humano descargándolo del lastre de su pasado y actuar con plena libertad por encima de toda ley religiosa, muestra la importancia que atribuyen a los rasgos del Hijo del hombre descritos en estos textos.

Como Mt, también Lc tiene otros textos sobre la existencia terrena del Hijo del hombre que no se encuentran en Mc. Dado el carácter inclusivo de la expresión, todos ellos se aplican a sus seguidores. He aquí un resumen:

— La búsqueda de la plenitud humana, cuyo modelo es el Hijo del hombre, con sus implicaciones de emancipación de las ideologías opresoras, libertad de acción y actividad en favor del desarrollo humano, provoca la hostilidad de la sociedad (6,22).

— El Hijo del hombre usa de los bienes de la tierra con plena libertad y naturalidad, sin atenerse a prácticas ascéticas prescritas; esto le permite, además, tratar con toda clase de gente. La extravagancia o el escrúpulo no pertenecen a su modo de vida (7,33-34; cf. Mt 11,18-19).

— La misión del Hijo del hombre excluye toda clase de imposición o violencia: no ha venido a destruir vidas humanas, sino a salvarlas (9,55-56).

— La proclamación de la buena noticia del mensaje liberador y de la plenitud humana es prioritaria y urgente. Es precisamente la actitud no violenta del Hijo del hombre la que atrae al seguimiento a hombres que no pertenecen al pueblo judío (9,58; cf. Mt 8,19-20).

— Entre los que censuran al Hijo del hombre hay quienes lo hacen porque se sale de lo establecido; esto no es grave. Lo intolerable es la mala fe, la de aquellos que atribuyen al mal espíritu la obra liberadora de Dios (12,10; cf. Mt 12,32).

— La misión del Hijo del hombre se describe en Lc como «salvar lo que estaba perdido», incluso fuera del ámbito del sistema judío (Zaqueo) (19,10).

II. *Tránsito*

Se encuentran en Lc, como en Mc y Mt, las tres predicciones que de ordinario mencionan la pasión-muerte-resurrección del Hijo del

hombre (9,22.44; 18,31-33). La segunda, sin embargo, la sitúa Lc en un contexto particular, después de la curación del niño epiléptico, que ha suscitado el entusiasmo de la multitud. La predicción menciona solamente la entrega del Hijo del hombre (9,44), es decir, la traición y el abandono por parte del pueblo del que propone un nuevo modelo de hombre; con ello advierte Jesús a sus discípulos de la poca consistencia de los éxitos populares y de la veleidad de las multitudes, que se detienen en lo espectacular, pero no se comprometen con un ideal de desarrollo personal. Se inicia la oposición entre «el Hijo del hombre» y «hombres», el que ha alcanzado la plenitud humana y los que quieren impedirla.

En la misma dirección inserta Lc (como Mt y Mc) el texto de la Cena donde Jesús anuncia la traición al Hijo del hombre por parte de «un hombre». La hostilidad del hombre sin ideal humano va a llegar hasta el conato de eliminar todo lo que es verdaderamente humano; es la gran traición no sólo a Jesús, sino a sí mismo y a la humanidad (22,22).

Al llegar el desenlace subraya Lc el contraste entre el beso de Judas a Jesús en Getsemaní, que delata su hipocresía, y la traición al Hijo del hombre: el que profesa amistad a Jesús es enemigo mortal de la plenitud humana que se manifiesta en él y quiere destruirla (Lc 22,47-48).

Por otra parte, aunque de modo diferente que Mt, alude Lc al personaje de Jonás como señal para aquella generación. También el Hijo del hombre va a ser señal, en la línea en que lo fue Jonás para los ninivitas. Con esto indica Lc que llegaría un momento en que el pueblo del tiempo de Jesús tuviera que hacer su opción decisiva en favor o en contra de Jesús y de su proyecto, y que de esta opción dependería el futuro, la vida o la ruina del pueblo y de la nación (Lc 11,29-30; cf Mt 12,38-40). El momento había de ser la muerte de Jesús en cruz, que implicaría el derrumbamiento de las esperanzas mesiánicas triunfalistas.

El último dicho en Lc sobre el tránsito del Hijo del hombre se encuentra en la escena de las mujeres en el sepulcro. La anunciada resurrección ya ha tenido lugar, y los dos varones que se aparecen a las mujeres sintetizan las predicciones encontradas antes, subrayando la inevitabilidad de la entrega y la muerte infamante (ser crucificado), consecuencia del odio de los círculos de poder al Hijo del hombre y a su actividad; al mismo tiempo, señalan la resurrección,

consecuencia necesaria a su vez de la potencia del Espíritu que lleva en sí el hombre pleno. Es el glorioso final del éxodo de Jesús anunciado en la transfiguración (9,31).

III. *Etapa posterrena*

En paralelo con Mc y Mt, también en Lc los dichos relativos a la etapa posterrena mencionan de ordinario una «llegada» del Hijo del hombre, que tiene unas veces carácter «privado», en relación con la comunidad de Jesús, otras «público», en relación con grupos humanos que no siguen a Jesús.

a) *Pasajes relativos a la comunidad cristiana*

Entre los dichos de carácter «privado» aparece, como en Mc 8,38, el aviso de Jesús a sus seguidores, para evitar que, por miedo a una presión o juicio social desfavorable, se avergüencen de su persona y de su mensaje, el del amor universal y la plenitud humana, bloqueando, con ello, su propio desarrollo y desistiendo de promocionar el de los demás. Estos no serán reconocidos como suyos por el Hijo del hombre en su llegada (7,26), porque no han trabajado como debían por el bien de la humanidad.

Insiste Lc sobre la actitud de los seguidores, poniendo el caso positivo, el de los que se declaran por Jesús, y el negativo, el de aquellos que lo niegan, y exponiendo las consecuencias de ambas posturas (12,8-9). En los dos textos se trata de estimular al éxito de la existencia, a la búsqueda de la plenitud humana.

En la misma línea se encuentra Lc 12,40, donde, después de exhortar a los discípulos a la vigilancia, es decir, a la dedicación incansable al bien de la humanidad, Jesús les anuncia la llegada imprevista del Hijo del hombre, figura, como siempre, del triunfo de lo humano sobre lo inhumano. Cuando ese triunfo llegue, los discípulos no deben haber cejado en su empeño.

b) *Pasajes relativos a la ruina de la nación judía*

En el cap. 17 tiene Lc una larga disquisición sobre la llegada, esta

vez pública, del Hijo del hombre, y referida al cambio histórico que va a afectar a nación judía. Supone que, en el futuro, cuando la situación se agrave, sus discípulos sentirán la impaciencia del cambio (17,22). En tal situación pueden ofrecerse soluciones desesperadas, pretendiendo encontrar salvadores ocultos; no deben hacer caso (17,23), pues la llegada del Hijo del hombre será evidente para todos (17,24); esa llegada será la consecuencia del rechazo de Jesús, el Mesías-Hijo del hombre, que quería liberar a los hombres del dominio opresor del sistema religioso. De hecho, la sociedad judía, estancada e indiferente al desarrollo humano, se verá sorprendida por los acontecimientos.

En el cap. 18 retoma Lc el tema de la impaciencia de los discípulos, que se encuentran en una circunstancia de persecución: con la parábola del juez injusto (18,2-5) les inculca Jesús la necesidad del continuo recurso a Dios (18,1), que acompaña a la acción, manteniendo la confianza e impidiendo que el nivel de dedicación baje. Los procesos históricos tienen su ritmo en función de la libertad humana, y no hay que esperar una intervención milagrosa de Dios que la avasalle. Sin embargo, Jesús no es optimista respecto a la actitud futura de sus discípulos (18,8), que pueden ser presa del escepticismo y del desánimo.

Los dichos sobre una llegada «pública» que afectará al régimen judío culminan en la escena del juicio de Jesús ante el Sanedrín (22,66-71), donde, omitiendo la mención de la llegada, pone Lc en boca de Jesús el texto del Sal 110/109,1, para afirmar que de entonces en adelante el Hijo del hombre estaría sentado a la derecha de Dios (22,69). Con esta imagen declara la condición divina del Hijo del hombre y predice la ruina de sus adversarios, quienes, al rechazarlo, han puesto el sello a su infidelidad.

c) *Pasajes relativos a la caída de los regímenes paganos*

Respecto a la «llegada» del Hijo del hombre en relación con el mundo pagano, Lc sigue la pauta de Mc y utiliza su mismo estilo simbólico. Inspirándose en textos proféticos predice el efecto de la predicación del mensaje de Jesús en la sociedad pagana (21,25-26): las señales en los astros anuncian el cambio de valores y el cambio de época, que produce grandes agitaciones sociales cuya conse-

cuencia será la inseguridad de los poderes divinizados. La previsible ruina del orden establecido espanta a los miembros de la sociedad, que no han previsto alternativa ni pueden adivinar lo que va a suceder. Pero esa situacion caótica será, en realidad una afirmación de lo humano sobre lo inhumano e injusto, la caída de regímenes opresores y dará a la humanidad una nueva oportunidad de desarrollo (21,27). Para los seguidores de Jesús será el momento de su liberación, en el que, acabada la persecución y dejada la clandestinidad, podrán ostentar la dignidad humana por la que han trabajado (21,28).

En el mismo contexto recomienda Jesús a sus discípulos que estén siempre dispuestos para actuar, apoyándose en la petición a Dios, que está con ellos en favor del género humano. Sólo así el cambio de época será para ellos una liberación personal, una etapa en el camino hacia la plenitud (21,36).

EN JUAN

La presentación del Hijo del hombre que hace el evangelio de Juan difiere en varios aspectos de la de los sinópticos. En primer lugar, como ya se ha observado, no distingue en su existencia una etapa terrena, el tránsito y una etapa posterrena. Puede decirse que todos los textos de Juan sobre el Hijo del hombre miran a su muerte en cruz, pero considerada no en su ignominia, sino en el esplendor de la plena condición divina de Jesús y de sus efectos salvadores para la humanidad.

Como en los sinópticos, desde la primera mención del Hijo del hombre (1,51) aparece la plenitud humana que lo caracteriza, pero, en contraste con ellos, se afirma desde el principio el sentido mesiánico de la expresión. Por otra parte, su sentido extensivo se basa, como en los otros evangelios, en el anuncio de que Jesús va a comunicar a otros hombres el Espíritu (1,33) que informa su ser.

La condición de «Hijo del hombre» realizada en Jesús aparece en este evangelio como el prototipo de Hombre pleno, meta del desarrollo de la persona, que se propone a todo ser humano y a la que todos deben aspirar, el punto de llegada del proceso expresado en el prólogo con la frase: «los hizo capaces de hacerse hijos de Dios» (1,12).

De hecho, en el primer dicho sobre el Hijo del hombre (1,51) resalta su excelencia, pues se le describe como el que une cielo y tierra, lo humano con lo divino, como el punto de conexión y de armonía entre el hombre y Dios. Se define así su calidad divina. A través de él tiene la humanidad pleno acceso a Dios y a través de él puede desplegarse en toda su amplitud la acción divina sobre ella.

Se subraya, además, en este texto la identificación del Mesías con el Hombre en su plenitud. Enlaza así directamente con el testimonio del Bautista sobre el descenso del Espíritu creador sobre Jesús (1,32), que, por una parte, lo lleva a la cumbre de la plenitud humana, la condición de Hombre-Dios, y, al mismo tiempo, lo unge como Mesías. El ser del Mesías es su condición de Hombre-Dios; su misión, que no se limita al pueblo judío, sino que se extiende a toda la humanidad, consiste en capacitar a los hombres para que tiendan a la plenitud y formen, con ello, en la tierra una sociedad digna del hombre.

Como el Espíritu, que es la unción mesiánica, va a ser comunicado a los que dan su adhesión a Jesús (1,33), también, como en los otros evangelios, el ser y la misión del Mesías es participada por ellos. No se trata, pues, de un mesianismo exclusivo, sino compartido. Tras el Mesías prototipo de Hombre, se alinean los que, participando de su gloria-amor (1,16: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido»), es decir, de la unción de su Espíritu (1,33: «éste es el que bautiza con Espíritu Santo»), han de continuar en el mundo su misión liberadora y humanizadora, esforzándose por sacar a los hombres de su miseria material y de su pobreza y mediocridad humana, y contribuyendo a su desarrollo personal.

Se abre así en este primer texto sobre el Hijo del hombre el horizonte universal de la actividad de Jesús y de sus seguidores. Aparece Dios como el aliado del hombre, el que lo capacita para que llegue a la cima de su desarrollo, más allá incluso de su posibilidad humana; como el que desea desplegar su acción a través de los hombres para llevarlos a la plenitud de vida, personal y social.

Queda pequeña la visión de los israelitas fieles representados por Natanael: aparece, por una parte, que el pueblo judío no es una excepción entre los pueblos, y que su salvación se inserta en la salvación de la humanidad; por otra, que ésta no va a ser la obra exclusiva de un líder, sino obra de todos. No se descarga en un individuo la responsabilidad histórica: lo empezado y hecho posible por

Jesús, el Hombre-Dios, toca a los demás hombres continuarlo. No será la acción milagrosa y única de un enviado de Dios la que salve al género humano, sino la colaboración de todos. Los hombres son, con Dios, artífices de su propia salvación.

El segundo texto sobre el Hijo del hombre (3,13-14) lo presenta como fuente de vida definitiva y, por ello, esperanza para la humanidad sometida a la muerte. El ser del Hijo del hombre se describe como «el que ha bajado del cielo» (3,13), nueva formulación de la bajada del Espíritu sobre Jesús, subrayando aquí su condición divina, que lo constituye en dador de vida. El Hijo del hombre, el Hombre-Dios, es señal visible e ideal para la humanidad: reconocerlo como modelo de plenitud humana y aspirar a él es lo que da al hombre, ya en su existencia mortal, una vida capaz de superar la muerte. Se alude por primera vez a la cruz de Jesús, pero vista como su exaltación a la plena condición divina (3,14: «levantado en alto»).

Es el primer paso: lo que da vida y hace crecer al hombre es la aspiración a la plenitud humana, horizonte ilimitado. Detenerse en el estancamiento o resignarse a la mediocridad es el fracaso.

En el texto siguiente (6,27), la aspiración al modelo presente en el Hijo del hombre exaltado se formula como adhesión a él continuada, como un esfuerzo permanente de identificación con Jesús, el prototipo de Hombre. En el episodio de los panes (6,1-13), él ha hecho visible el amor activo que da vida al ser humano e invita al hombre a practicarlo para llegar a una plenitud como la suya. El alimento que da vida definitiva es el amor de entrega, y la capacidad para ese amor va a infundirla el Hijo del hombre con el Espíritu, fuerza divina de amor y vida; puede hacerlo porque él mismo está marcado por Dios con el sello del Espíritu, que le confiere la vida divina en plenitud. El texto hace referencia a la declaración de Juan Bautista (1,33: «éste es el que bautiza con Espíritu Santo»). El alimento-Espíritu se dará en un futuro no especificado, aunque de datos anteriores (3,14: «levantado en alto») se deduce que será el momento de la muerte-exaltación de Jesús.

La adhesión que obtiene la vida definitiva tiene dos aspectos, que Jesús formula con las expresiones «comer su carne y beber su sangre» (6,53), símbolos que hablan de una asimilación vital. «Su carne» significa su ser y su existencia mortal y, con ella, el proceso de su vida y actividad históricas; «su sangre», metonimia por su muerte violenta, simboliza el extremo de su entrega, que llega al

don de la vida por amor a la humanidad. El seguidor de Jesús debe reproducir en sí mismo una actitud y una entrega como la suya, sin echarse atrás, sino llegando, como él, hasta el fin. Así se irá acercando a la plenitud del Hijo del hombre y vivirá la realidad de una vida que supera la muerte. Y esta asimilación es posible (6,55).

La propuesta de Jesús encuentra resistencia. Estar dispuesto incluso a entregar como él la propia vida («beber su sangre»), parece a muchos discípulos inaceptable (6,60), pues ven en ello el fracaso de los objetivos que se han propuesto. No entienden esa entrega como la expresión suprema del amor a la humanidad, sino como el fin de toda esperanza. A pesar de la insistencia de Jesús sobre la vida definitiva, para los discípulos no hay más vida que la de este mundo. Se transluce aquí la expectativa del grupo: bajo el liderazgo de Jesús, aspiran al triunfo político, y la perspectiva de perder la vida equivale para ellos a la derrota. Por eso insiste Jesús en que, para el Hombre dotado del Espíritu («el Hijo del hombre»), asumir esa muerte no significa resignarse al fracaso, pues la vida no se interrumpe (6,61b-62).

En las controversias que tienen lugar en el templo, Jesús habla una vez del Hijo del hombre a los judíos partidarios del sistema, sus adversarios (8,22). Las críticas que él les dirige, anunciándoles que su pecado o sus pecados los llevarán a la muerte (8,21.24), suscitan la oposición. No hay que pensar solamente en la muerte individual de los interlocutores, sino más bien de la ruina del sistema injusto que ellos apoyan y, con ella, la de la nación.

Preguntan a Jesús por su identidad (8,25): Jesús no pronuncia la palabra Mesías, pero insiste en que ha sido enviado por Dios y que la condena que hace de la institución judía la ha aprendido de Dios mismo. Si no ven en él la presencia de Dios que salva, no podrán evitar el destino que los amenaza. Ante la incomprensión, Jesús utiliza el término «el Hijo del hombre», de claro carácter mesiánico, para hablar de su exaltación, identificando la cruz con su máxima gloria, y desmintiendo todo ideal de un mesías nacionalista y victorioso. Esa entrega por amor a todos será con el tiempo incluso para ellos, que odian y dan muerte al Hombre pleno, la prueba irrebatible de la calidad divina de Jesús y de su misión mesiánica; ella les mostrará la vaciedad de sus ideales y el fracaso de su sistema, destinado a la ruina.

El ciego de nacimiento, curado por Jesús, conoce su nombre (9,11: «ese hombre llamado Jesús») y ha experimentado su acción,

que ha iluminado su inteligencia y transformado su ser. La transformación es tan poderosa que el que antes era incapaz de valerse por sí mismo se atreve a hacer frente a los dirigentes judíos: ante los fariseos reconoce a Jesús como profeta o enviado de Dios (9,17): el conflicto llega hasta el punto de verse expulsado de la comunidad religiosa oficial (9,34). Jesús quiere completar su obra y va a buscarlo. Le pregunta si da su adhesión al Hijo del hombre, al ideal de hombre que Jesús le ha mostrado ungiéndole los ojos con «su barro». El antes ciego está dispuesto a ello, pero no sabía que ese ideal estuviera realizado, es decir, que existiera el Hijo del hombre. Jesús se le revela como tal, y el ciego lo reconoce como modelo de Hombre, en su calidad divina (9,35-38).

Se plantea el problema crucial de la futura misión con otros pueblos: cómo han de acercarse los no judíos a la realidad de Jesús (12,20.24). A las puertas de Jerusalén abordan a un discípulo, Felipe, unos hombres que pertenecen a la cultura griega; desean encontrarse con Jesús. Felipe representa a los discípulos más aferrados al judaísmo (1,45); Andrés, a quien Felipe consulta, representa a los que han hecho su ruptura con ese pasado (1,39-41), pero ni uno ni otro se atreven a tomar una iniciativa. La respuesta de Jesús les indica que para acercarse a los paganos hay que olvidar las categorías judías y proponer la nueva realidad del Hombre en su plenitud, el que realiza el amor hasta el fin. La plena revelación de su gloria-amor será la manifestación de Dios en el Hombre, y se acerca el momento de que sea realidad. Jesús se refiere a su muerte en cruz, en la que va a dar su vida por el bien de la humanidad y a alcanzar la plena condición divina. No han de exponer, por tanto, a los paganos el detallado itinerario histórico de Jesús dentro del ambiente judío, sino el paradigma de plenitud humana que en él se manifiesta y los valores que representa. Esto es lo decisivo para la misión.

Este nuevo modelo se opone a los ya existentes entre los griegos y en la humanidad en general, para quien el ideal de hombre era el guerrero o el poderoso y rico que ocupaba la cúspide de la escala social. Pero la riqueza del hombre está en su ser, no en su tener, y la excelencia del hombre está en su amor, no en su poder.

En su última actuación pública, Jesús propone a la multitud, que lo ha aclamado como Mesías rey de Israel (12,13), cuál es su programa mesiánico: llevar al hombre a una plenitud humana como la suya, que culminará en su entrega final (12,32). Como siempre, la

muerte en cruz se expresa como «ser levantado en alto», para dar a entender que, lejos de representar la ignominia extrema, va a significar la máxima exaltación de su persona.

La multitud encuentra que la afirmación de Jesús contradice a lo prometido en la Escritura, según ellos lo han aprendido. De hecho, en la enseñanza que han recibido, la figura del Mesías ha sido identificada con la figura humana de Daniel, interpretada como un soberano que habría de reinar perpetuamente en Israel y ejercer un dominio universal (Dn 7,13-14).

Lo que la multitud desea y espera es que un gobernante asuma la plena responsabilidad de procurar el bien de sus súbditos y la gloria de la nación, y ser ella misma un pueblo sumiso que se deje guiar por él. La propuesta de Jesús es diametralmente opuesta: es la de un Mesías que capacita al individuo para que desarrolle al máximo su persona, haciéndolo libre y corresponsable del bien de todos. La alusión a la muerte de Jesús, indicada por el evangelista mismo (12,33), muestra que atraer a todos hacia él significa comunicarles el Espíritu, que pondrá al hombre en el camino de su realización.

El ideal de la gente y la propuesta de Jesús son incompatibles, como lo son abdicar de la propia responsabilidad por los demás o asumirla en todo su ámbito, dejar el propio arbitrio en manos de otro o ser dueño de sí y de la propia vida, buscar la seguridad del súbdito obediente o arriesgarse a la aventura del hombre libre, aceptar la desigualdad institucionalizada o trabajar por la igualdad, vivir en el infantilismo o en la madurez adulta.

La multitud no entiende la propuesta de Jesús. Da por indiscutible su concepción del Mesías perpetuo, el Hijo del hombre, y expresa una pregunta que implica una negativa a Jesús: *¿Qué Hijo del hombre es ése*, que no responde a nuestra expectativa? Pero la salvación no viene del poder de uno, sino del amor de todos.

El último pasaje de Jn donde se menciona el Hijo del hombre se encuentra en la Cena (13,31-32), como colofón de dos escenas: el lavado de los pies y la traición de Judas y, al mismo tiempo, como introducción al mandamiento nuevo.

Desde el principio ha quedado claro que la línea maestra del desarrollo del hombre está en el amor constante y sin fallo, que se extiende a todo ser humano. En el lavado de los pies ha mostrado Jesús que el amor significa servicio al hombre, un servicio que lo

eleva y lo capacita para emprender el camino de su plenitud; bajo la figura del lavado de los pies aparece la entrega de Jesús, cuyo fruto va a ser el don de Espíritu.

En la escena siguiente ha mostrado Jesús que su amor no se retracta ni ante la más flagrante traición: prefiere poner su vida en manos del traidor antes que expulsarlo y negarle su amor. Es el amor fiel hasta el fin, que se identificaba en el prólogo con «la gloria que un hijo único recibe de su padre» (1,14).

El dicho sobre el Hijo del hombre recoge las dos escenas anteriores: la gloria-amor que acaba de manifestar Jesús es la que constituye la plenitud humana. El amor mostrado por el Hijo del hombre manifiesta el de Dios, es su espejo; Dios, a su vez, va a responder a esta manifestación suprema de amor, que revela su propio ser y constituye a Jesús en la plena condición divina, comunicando a través de él a los hombres su Espíritu, su fuerza de vida y amor.

Enlaza este dicho con el primero que apareció en el evangelio (1,51): en el Hijo del hombre se unen tierra y cielo, el hombre y Dios; él es el punto de encuentro de lo divino con lo humano; en él brillan y pueden conocerse la realidad del Hombre y la de Dios.

A continuación propone Jesús el mandamiento nuevo: «Igual que yo os he amado, amaos también vosotros unos a otros» (13,34). Con él invita a todos a emular su amor, el amor que es servicio y fidelidad. Invita a todo ser humano a llegar a una plenitud humana como la suya («Igual que yo os he amado»), a la condición divina.

En relación con los textos acerca del Hijo del hombre es notable la insistencia de Jn en la vida definitiva. La figura del Hijo del hombre lleva a su máximo la aspiración humana por el desarrollo personal y la plenitud, proponiendo así un humanismo de enorme amplitud, pero que, por estar basado en el amor universal, no aísla al hombre ni lo cierra en sí mismo. Por otra parte, tampoco es un humanismo intraterreno: la realización humana quedaría truncada por una muerte definitiva; por eso ha de superar la frontera de la muerte para continuarse en una vida sin fin y en una condición sin igual.

SEGUNDA PARTE

REFLEXION

CAPITULO VII

EL HIJO DEL HOMBRE: SU SER

La frecuencia en los evangelios de la denominación «el Hijo del hombre» en relación con la de «Hijo de Dios» [1] muestra que los evangelistas tratan la figura de Jesús ante todo en clave antropológica. La denominación «el Hijo del hombre», en efecto, pone de relieve el origen humano de Jesús y lo presenta como la plena realización del hombre; la denominación «[el] Hijo del Dios», por su parte, no indica el punto de partida o el elemento originante, sino que resalta la condición divina de Jesús en la que culmina su condición humana [2]. La cristología de los evangelios es, pues, primariamente, una antropología teológica que, mostrando como prototipo a Jesús, pone de manifiesto las posibilidades del ser humano y la meta de su desarrollo.

En este y los siguientes capítulos se ofrece una reflexión sobre los datos obtenidos en la exégesis anterior. Dos capítulos corresponden a la etapa terrena del Hijo del hombre (su ser y su actividad), el siguiente a la oposición al Hijo del hombre y su tránsito y el último a su etapa posterrena (las llegadas del Hijo del hombre), según los tres grupos de textos que se encuentran en los evangelistas sinópticos. Las aportaciones de Jn se intercalan en los lugares oportunos.

Por el ya conocido carácter extensivo de la denominación «el Hijo del hombre», que incluye a Jesús, el prototipo de Hombre, y, tras él, a los que han recibido su Espíritu, en cada uno de estos capítulos habrá una parte dedicada a Jesús y otra a su comunidad. Los

[1] Véase Introducción, pág. 2.

[2] Los relatos de la concepción de Jesús en Mt y Lc no afirman la encarnación de una persona divina, sino el nacimiento de un hombre por obra directa de Dios, en paralelo con la creación del primer Adán.

datos aquí sintetizados pueden ampliarse leyendo en los capítulos anteriores la exégesis de los pasajes correspondientes.

I. EL SER DE JESUS

En los relatos evangélicos no se empieza llamando a Jesús «el Hijo del hombre»; primero se anuncia o describe su realidad, aplicándole una serie de títulos, cuyo sentido no se matiza, tomados de la tradición judía (Mc 1,1: Mesías, Hijo de Dios; Mt 1,1: Mesías, hijo de David, hijo de Abrahán; Lc 1,35: Consagrado, Hijo de Dios), o presentándolo como la realización del proyecto de Dios creador (Jn 1,14) [3]. Sólo cuando han quedado perfilados el ser y la misión de Jesús, utilizan los evangelistas la expresión «el Hijo del hombre», tomando pie para ello de Dn 7,13-14.22.27, pero corrigiendo al mismo tiempo el sentido que el texto profético atribuye a esa figura.

El Hombre-Dios

En la escena del bautismo, que describe la investidura mesiánica de Jesús y prepara su actividad, se exponen en los sinópticos, de forma figurada, los dos pasos que explican su ser y su misión: su compromiso sin reservas por el bien de la humanidad, expresado en su bautismo, y la respuesta divina a ese compromiso, manifestada en la bajada del Espíritu (Mc 1,9-11 parr.; en Jn [1,32-34] aparece solamente el segundo aspecto). Los evangelistas señalan dos efectos de esta bajada: el primero, que en Jesús se lleva a término la creación del hombre (Espíritu creador) y que la plenitud humana que alcanza incluye la condición divina («Hijo de Dios»); el segundo, que Jesús, así capacitado, tiene una misión salvadora (Espíritu-unción mesiánica) universal. Así pues, tanto el ser de Jesús como su misión son efecto del mismo Espíritu, del mismo dinamismo divino de amor y vida, que penetra sin límites su persona.

El hecho de que Mc, a diferencia de los otros dos sinópticos, introduzca a Jesús en su edad adulta y directamente en su bautismo, sin alusión a comunicaciones precedentes de Dios, muestra que,

[3] Cf. Mateos-Barreto, *Juan* 70-71.

para este evangelista, un compromiso de amor como el de Jesús, aunque excepcional, está dentro de las capacidades humanas [4].

Aparece así que la calidad humano-divina no es un don del cielo arbitrariamente concedido a Jesús. Existe una convergencia entre la disposición de éste y el Espíritu, realidad divina que se le comunica. El compromiso de Jesús por la justicia y el bien de la humanidad, expresado en su bautismo, compromiso tan total que no se detiene ni ante el riesgo de perder la vida en el empeño, es el que hace posible la comunicación de la plenitud de Dios a su persona.

De hecho, ese compromiso de amor sin límite a los hombres, que lleva a Jesús al máximo de la posibilidad humana, lo pone al mismo tiempo en plena sintonía con la realidad divina, que, siendo amor, no puede por menos que comunicarse a él (Mc 1,9: «rasgarse el cielo») [5]. Al acto cumbre de Jesús-hombre responde Dios infundiendo en él la totalidad de su propia fuerza de amor y vida (el Espíritu); el resultado es el hombre de condición divina, el Hombre-Dios, meta de la creación. Esta realidad se designará luego como «el Hijo del hombre», que aparece así como el punto de encuentro entre la cima de lo humano y la realidad de Dios, el lugar donde se fusiona lo humano con lo divino (Jn 1,51, alusión a la escala de Jacob) [6]. El evangelio de Juan lo formula en términos del «proyecto de Dios», que explica en 1,1c: «un ser divino era el Proyecto», y que afirma haberse verificado en Jesús, el Hombre-

[4] También en el evangelio de Juan se presenta a Jesús en su edad adulta (Jn 1,29.35), sin alusión alguna a comunicaciones precedentes de Dios.

[5] El verbo «rasgarse» (*skhizomenous*), usado por Mc, implica cierta violencia, con lo que el evangelista señala, entre otras cosas, que Dios, por decirlo así, no puede contener la expresión de su amor cuando encuentra en el hombre un amor total; cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 85.

[6] El nexo entre la realidad de Jesús descrita en su bautismo y la denominación «el Hijo del hombre» se encuentra en Mc y Lc en la escena de la sinagoga de Cafarnaún, donde se atribuye a Jesús que enseña una «autoridad» (Mc 1,22; Lc 4,32), que no es otra que la del Espíritu; de este modo, cuando se menciona la «autoridad» que posee «el Hijo del hombre» (Mc 2,10; Lc 5,24), el lector puede ya conectarla con la bajada del Espíritu sobre Jesús. En Mt el paso intermedio se encuentra en la mención de la autoridad al final del Sermón del Monte (7,29), que enlaza con la que aparece en la perícopa del paralítico (9,6); la mención anterior del Hijo del hombre en la respuesta de Jesús al letrado que quiere seguirlo (Mt 8,19-20) lo identifica solamente con el Israel definitivo, como aparece en el texto de Daniel (Dn 7,13ss); véase cap. II, pp. 58-60.

Dios: «el Proyecto se hizo carne» (1,14), es decir, se realizó en un hombre mortal [7].

De este modo, en la escena del bautismo de Jesús dan los evangelistas la clave decisiva para la comprensión de su figura y de su misión: la identificación del Mesías-salvador con el Hombre en su plenitud. Es decir, el Mesías no será un líder político, sino el poseedor de la plenitud humana y, con ella, de la condición divina; su obra salvadora, «bautizar con Espíritu Santo» (Mc 1,8 parr.), no afectará en primer lugar a las instituciones ni a las estructuras, sino que se centrará en el individuo humano, pues la comunicación de la vida divina ha de hacerse individuo a individuo, conforme a la disposición de cada uno. En otras palabras, la salvación no empieza por un cambio político-social ni por la instauración de un reinado terreno, sino por la renovación del hombre. La construcción de una sociedad nueva será el objetivo y el fruto del esfuerzo de esa humanidad vivificada.

Con esto cambia por completo la idea de mesías existente en la tradición judía, la de un rey humano, figura individual, cuya misión salvadora se identificaba con la de reformador en el interior de la nación y vencedor respecto a los otros pueblos. El verdadero Mesías es el prototipo de Hombre en la plenitud de su condición divina; su misión es abrir a los seres humanos el camino de una plenitud como la suya y asociarlos a su obra. No es, pues, un soberano a quien someterse, sino un modelo de Hombre al que aspirar y un pionero al que seguir.

Así pues, la obra de Jesús consiste en hacer partícipes a otros hombres de la plenitud de Espíritu que él posee (cf. Jn 1,16: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido»). Con esto, los evangelistas adelantan que los que den su adhesión a Jesús entrarán tras él en la vía de la plenitud humana y compartirán su unción mesiánica, es decir, su misión (mesianismo compartido): la salvación de la humanidad no depende, pues, exclusivamente de la acción de un líder excepcional, sino también de la colaboración de los hombres mismos, siguiendo los pasos de Jesús. Se anticipa de este modo el carácter inclusivo de la denominación «el Hijo del hombre».

Al identificar la figura del Mesías con el Hombre pleno, el Hombre-Dios, ya antes de comenzar el relato de la vida pública de

[7] Véase Mateos, «El Evangelio de Juan. Origen, forma y función» 262.

Jesús, los evangelistas dan la clave para interpretar cualquier actuación de éste, se mencione o no en ella al «Hijo del hombre». Con eso, cuando aparezcan en el relato evangélico la denominación «el Hijo de Dios» o el título «Mesías», el lector u oyente podrá distinguir el uso correcto o incorrecto que de ellos se hace, según el personaje que los pronuncie.

Esto no obstante, la identificación del Mesías con el Hijo del hombre y, por tanto, la caracterización de su misión no se explicitan en los evangelios sinópticos al principio de la actividad de Jesús, sino en un momento determinado del relato, con ocasión de la declaración mesiánica de Pedro (Mc 8,29.31; Mt 16,14.16; Lc 9,20.22). En Juan, en cambio, la identificación se realiza desde el principio, en el diálogo de Jesús con Natanael (1,49.51). En uno y otro caso, los que reciben esa información pertenecen al grupo de discípulos: son ellos en primer lugar los que han de comprender la índole del mesianismo de Jesús.

Una observación: según los datos evangélicos, la ida de Jesús al Jordán para ser bautizado por Juan no tiene por objeto encontrarse con Dios, sino expresar, mediante su bautismo, su compromiso por los hombres. En ese momento cumbre no es Jesús quien sube hasta Dios, sino Dios el que baja hasta él. No tiene que separarse de la tierra para alcanzar el cielo; el cielo desciende y en Jesús queda unido a la tierra y presente en ella. Así lo indica el simbolismo de la bajada del Espíritu como paloma, que alude a la querencia, proverbial entre los judíos, de la paloma por su nido [8]: Jesús, el hombre que ha hecho el compromiso supremo de amor a la humanidad es el hogar propio del Espíritu de Dios. El ser de Jesús, su realidad vital íntima, lo mismo que su misión mesiánica, se constituyen así por la comunicación a su persona del Espíritu, que le da la experiencia plena del amor infinito del Padre.

Esta presentación que hacen los evangelistas de la capacitación e investidura de Jesús tiene un corolario inmediato: el cristianismo no es una «religión del libro» sino un dinamismo del Espíritu. La comunicación divina que Jesús recibe no consiste en una ciencia o saber intelectual, sino en una experiencia de amor y vida; no recibe Jesús esa comunicación por medio de un escrito dictado desde el cielo ni tampoco él mismo escribe para transmitir su mensaje a la poste-

[8] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* 86.

ridad: su legado no es un texto, sino el Espíritu que comunica a sus seguidores. Se deduce de aquí la prioridad del Espíritu sobre la materialidad de la letra escrita; en el caso de los evangelios, ésta busca transmitir la experiencia comunitaria de Jesús y de su mensaje, pero ella misma resulta ininteligible en su profundidad sin la luz del Espíritu. Se excluye así todo fundamentalismo basado en la literalidad del texto.

También en la comunidad cristiana es primero la experiencia de Dios y luego sus formulaciones, siempre revisables a la luz del Espíritu que la une con Jesús y que, dándoselo a conocer cada vez más, la va iluminando. Los evangelios escritos, expresión de una experiencia fundacional, confirman, apoyan, inspiran o corrigen las experiencias de las generaciones sucesivas.

El Hijo del hombre y la plenitud humana

Como se ha notado al principio del capítulo, la frecuencia de la expresión «el Hijo del hombre» indica la importancia que atribuyen los evangelistas al desarrollo y plenitud del ser humano. Es ésta, puede decirse, la cuestión central del evangelio.

A partir de su investidura por el Espíritu, el propósito y el compromiso inicial de Jesús por el bien de los hombres queda integrado en otro mucho más amplio: infundir a la humanidad una vida de calidad divina. Su compromiso, que se movía en el ámbito de la justicia, recibe una nueva posibilidad de acción. Jesús está ahora capacitado para llevar a cabo una obra no solamente humana, por sublime que fuera, sino para ejercer una actividad divina: no va a actuar como mero hombre, sino como Hombre-Dios; no sólo va a procurar el bien y la justicia en la humanidad, sino que va a transformar al hombre interiormente, infundiéndole una nueva vitalidad que le permita caminar hacia su plena realización, construir una sociedad justa, libre y fraterna e incluso trascender la existencia terrena.

De hecho, la injusticia social es la proyección externa de la injusticia que anida dentro de los individuos y, como lo había mostrado la predicación del Bautista, ésta impregna todos los estratos sociales, no sólo a los dirigentes (Mc 1,4-5 parr.). Aunque varía el grado de responsabilidad, no hay clase social inocente. Por eso, para que exista una sociedad verdadera y permanentemente justa

no basta con exigir la justicia desde fuera, obligando a la observancia de una ley que la garantice, hay que hacer que nazca del interior de cada uno. Jesús no se conforma con una justicia impuesta, se esfuerza por el cambio de actitud del hombre, que se realiza por la adhesión a él, el prototipo de Hombre, y se traduce en una nueva relación humana.

Calidad del Salvador

La actividad de Jesús en su vida pública será la puesta en práctica de su compromiso con la humanidad, pero en su nueva potencialidad, la que le confiere el Espíritu: no sólo procurar la justicia sino transformar al hombre. Su capacidad se irá traduciendo en obras dadoras de vida, hasta culminar con su entrega voluntaria, que será fuente de vida al alcance de todos, incluso de sus enemigos. Con ella se hace plena realidad la condición de Hombre-Dios (Jn 19,30: «Queda terminado»): Jesús no es ya el que es capaz de amar como Dios mismo, sino el que de hecho ha amado como Dios mismo.

Esta concepción está en consonancia con la realidad de Dios tal y como la conciben los evangelios: siendo Dios amor-vida, el Salvador no puede ser más que el hombre que ha llegado a la cumbre del amor y a la plenitud de la vida; siendo Dios el creador, el Salvador no puede ser más que el que ha realizado en sí el proyecto creador; siendo Dios Padre, el Salvador no puede ser más que aquel que, como Hijo, reproduce sus rasgos. El Hombre pleno puede llevar a otros a la plenitud; el Hombre-Dios puede llevarlos a la condición divina.

De hecho, sólo cuando existe el Hombre pleno puede Dios comunicarse del todo o, en otras palabras, la intensidad de la presencia y acción vivificante de Dios en el mundo está condicionada por el desarrollo y la calidad del hombre. Tanto más puede Dios actuar como Dios cuanto más pleno sea el hombre. Es Jesús, el Hombre-Dios, en quien se unen tierra y cielo, el que hace posible que Dios despliegue por entero su obra de salvación en la humanidad.

Se deduce de esto, con máxima claridad en la exposición de Mc, que no había un momento histórico señalado por Dios para la aparición del Mesías-salvador. Cuando, como fruto excelente de la

mejor tradición judía, aparece en la historia el hombre Jesús, capaz de un amor universal y definitivo, máximo de la posibilidad humana, Dios lo reconoce como «el esperado» y se le comunica en plenitud (1,10: bajada del Espíritu) [9], haciendo culminar su condición humana y capacitándolo para iniciar la acción salvadora.

Se explica así que Mc, el más antiguo de los evangelios, y Jn, a nuestro juicio también muy primitivo [10], no aludan a la ascendencia davídica de Jesús ni a su nacimiento en Belén [11]. Hay un Salvador (Mesías) cuando existe el Hombre pleno, independientemente de su genealogía o lugar de nacimiento. Mt y Lc, en cambio, evangelios más tardíos que surgen en comunidades más arraigadas en la tradición de Israel, se esfuerzan por formular la realidad de Jesús en categorías judías, presentándolo como descendiente de David por la línea de José y poniendo su nacimiento en Belén de Judá [12].

En resumen: no puede haber más Salvador (Mesías) para los hombres que el que es modelo de desarrollo y plenitud humanos (el Hijo del hombre). Su misión no se limita al pueblo judío, sino que se extiende a toda la humanidad; no será dominador, sino servidor y modelo; y, lo más inesperado, no será el único agente de la salvación, sino que participarán de su misión salvadora todos los que le presten adhesión.

[9] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 110.

[10] Véase Mateos, «El Evangelio de Juan. Origen, forma y función» 225-240.

[11] El evangelista Juan no toma posición ante la objeción de algunos contra el mesianismo de Jesús (7,41-42: «¿Es que el Mesías va a venir de Galilea? ¿No dice aquel pasaje que el Mesías vendrá del linaje de David, y de Belén, el pueblo de David?»), lo que indica su indiferencia al tema.

[12] Los evangelios posteriores de Mateo y Lucas, que insertan los relatos de la concepción, nacimiento e infancia, formulan en términos de predestinación la excepcionalidad del compromiso hecho por Jesús. Nótese, sin embargo, que tanto en Mt 1,23 (*kalesousin*) como en Lc 1,30-33.35 (*kaleseis, estai megas, klêthêsetai, dôsei, basileusei, klêthêsetai*), todos los verbos se encuentran en futuro. Se trata de una reflexión teológica: ambos evangelistas quieren expresar que Jesús es el principio de la nueva humanidad, destinada a la vida, en oposición a la que comenzó en Adán, sujeta a la muerte. No es imposible que, afirmando que Jesús el Mesías nació de mujer, hayan querido oponerse a ciertos atisbos de docetismo.

Los pasajes del AT citados por Mc en 1,2-3 no son en realidad profecías de lo que había de suceder, sino que se aplican *post factum* a las figuras de Jesús y de Juan Bautista. Los textos existían con su sentido original: al producirse los acontecimientos, el evangelista se vale de esos textos para ilustrarlos y conectarlos con la antigua tradición judía.

La denominación «el Hijo del hombre» revela así la calidad del ser y el sentido de la actividad de Jesús, que penetra todo el relato evangélico y está siempre en la línea de la liberación, promoción e infusión de vida a la humanidad (cf. Mc 3,1.7a; 3,7b-12; 5,2-20, etc.). En otras palabras, la *salvación* efectuada por el Mesías-Hijo del hombre se verifica ante todo en el crecimiento personal y plenitud del individuo humano. Consiste, por tanto, en sacar al hombre no sólo de la opresión, de la miseria y de la ignorancia, sino también de la mediocridad, del estancamiento, del conformismo y, finalmente, de la muerte. «Salvación» es sinónimo de «vida» y abarca toda la escala del desarrollo del hombre, desde lo ínfimo a lo máximo, desde lo personal a lo social: su libertad, dinamismo, creatividad y fraternidad, tendiendo hacia su total realización en una sociedad nueva. Significa, por tanto, liberación, desarrollo, personalización y maduración de los seres humanos en la plena solidaridad, es decir, plenitud de vida en este mundo y gloriosa vida definitiva en el mundo futuro.

Sentido extensivo

Hay que insistir en el sentido extensivo de la denominación «el Hijo del hombre», similar al que tiene en el libro de Daniel (7,13-27), de donde la toman los evangelistas. Aunque primariamente se refiere a Jesús como portador del Espíritu y prototipo de la plenitud humana, incluye a los que de él reciben el mismo Espíritu y han iniciado el camino de la plenitud.

«El Hijo del hombre» es, pues, una denominación de suyo inclusiva, si bien en ciertos casos pueda referirse únicamente a Jesús, aunque siempre como prototipo de Hombre. De hecho, en las tres etapas de la existencia del Hijo del hombre que distinguen los evangelios sinópticos, tiene siempre sentido inclusivo en la etapa terrena; en los dichos sobre el tránsito del Hijo del hombre (muerte-resurrección), puede tener sentido inclusivo o aplicarse solamente a Jesús [13]; en los dichos del estadio posterreno, la denominación el

[13] Por ejemplo, cuando por tercera vez predice el rechazo, muerte y resurrección del Hijo del hombre (Mc 10,33-34 parr.), dando detalles precisos de lo que ha de suceder, Jesús se refiere solamente a su persona; cf. Mateos, *Marcos 13* § 235s.

Hijo del hombre se aplica solamente a Jesús, aunque como prototipo y pionero[14] de la plenitud humana.

Se establece así la equivalencia entre «el Hijo del hombre» y «el reino de Dios». «El Hijo del hombre», que incluye a todos los que reciben el Espíritu de Jesús, designa lo que puede llamarse «la humanidad nueva» [15], cuyo paradigma es Jesús, sobre la que, mediante el Espíritu, Dios ejerce su reinado; el conjunto de seres humanos que la componen constituye, por tanto, «el reino de Dios».

El sentido extensivo o inclusivo de la denominación «el Hijo del hombre» es crucial, pues bajo esta formulación se esconden dos enunciados de primera importancia: el primero, que el ideal humano realizado en Jesús es la meta para todo el que le dé su adhesión; el segundo, que la obra de renovación del hombre y construcción de una sociedad nueva no es exclusiva de Jesús, sino, al mismo tiempo, fruto de la colaboración de todos los que sigan sus pasos. Es decir: no existe un mesías que lleve a cabo por sí solo la salvación de la humanidad; todo hombre es corresponsable de esta tarea y objetivo.

Por el contrario, la afirmación simplista de que Jesús es el único salvador, el único «que puede arreglar las cosas», descargando sobre él toda la responsabilidad de la salvación, lleva a muchos cristianos a la pasividad. Por otra parte, esa salvación, con frecuencia, no es palpable: la existencia en el mundo de tantas injusticias, guerras y maldades no muestra una salvación muy brillante. Por eso, ignorar que la misión salvadora es cosa que toca a todos (mesianismo compartido), que Jesús es el iniciador de la salvación y el que capacita a los hombres para contribuir a ella, conduce a un desánimo más o menos confesado y a relegar la salvación a la vida futura, juzgando que el mundo presente no tiene remedio. A menudo el esfuerzo del cristiano se centra en «estar a bien con Dios», mientras que el designio de Dios es que se dedique a promocionar al hombre y a mejorar la condición humana.

No llama Jesús, ciertamente, a la pasividad, sino a la actividad y

[14] La escena de la transfiguración, referida por el contexto (8,31; 9,9.12) al Hijo del hombre, muestra a Jesús como pionero del estado futuro que corresponde al que se entrega por amor a la humanidad; muestra la entera fisonomía del Hombre en su éxito completo, que nos es todavía desconocida.

[15] Es el título de una conocida obra de J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander ^{7}1984.

al esfuerzo (Mc 1,17 parr.: «pescadores de hombres»). Nadie puede considerar que el nivel humano de los demás es cosa que no le incumbe ni puede desinteresarse de la miseria y el dolor de sus semejantes; nadie puede conformarse con lamentar el estado del mundo sin poner su grano de arena para aliviarlo o cambiarlo. Dios Padre, por medio de Jesús, incorpora a los hombres a su labor de infundir vida a la humanidad, quiere hacer de cada uno un aliado y cooperador en esa causa. La tarea que él requiere del hombre lo dignifica, pues no lo hace mero receptor de una limosna divina, sino colaborador de su obra en el mundo. El hombre no debe ser un siervo o un mendigo, sino un hijo, cuyos intereses son los de su Padre y que actúa como él.

El desarrollo humano, en la línea del amor-vida

Como se ha visto en la descripción de la escena del bautismo, los evangelistas ponen el desarrollo humano, culminado en Jesús, en la línea de un amor universal que lleva a una entrega sin límite. Podría objetarse, sin embargo, que el pleno desarrollo del hombre no se reduce al amor a los demás, sino que implica la adquisición de un alto nivel personal que afecta necesariamente al saber, a la acción y a la afectividad.

Puede responderse a esta objeción recordando ante todo el procedimiento de estilización propio de los evangelistas: cuando tratan una realidad compleja, ponen de relieve el plano o elemento esencial, el que da sentido a los demás, que no son tratados explícitamente. En nuestro caso, por tanto, hay que ver en el amor la línea básica, la condición determinante del desarrollo y maduración de la humanidad. Lo que los evangelistas afirman es que con el amor todo es posible para el hombre, y que sin él está abocado al fracaso existencial. Ninguna otra línea de desarrollo humano basta por sí misma ni puede tomar el puesto del amor. Éste, en cambio, vivifica el ser del hombre, enfoca su saber, estimula y hace productiva su actividad y exalta y regula su afectividad. El amor no excluye nada ni se sustituye a nada; asume, integra y encauza todo aspecto del ser y de la actividad del hombre.

Hay que notar que el ámbito del amor incluye toda relación positiva entre personas: la justicia, la solidaridad, la generosidad, el

respeto, la comprensión, la tolerancia, la ayuda, el afecto, la entrega, y crea unidad entre los seres humanos. Todas las actividades propiamente humanas son legítimas y necesarias; el amor impide que se desvíen hacia objetivos indignos del hombre. Por eso, la línea básica de maduración del ser humano es la del amor.

Los evangelios hacen entrar así en una concepción menos intelectualista del hombre que la que ha dominado en la cultura occidental, incluida la teología. La inteligencia es un inapreciable aspecto o facultad del hombre, pero la realidad humana global es mucho más rica y más medular. Con la inteligencia el ser humano reflexiona, pondera y elucubra, pero fuera de ella queda aún todo el campo del hacer y toda la profundidad del querer, del sentir y del amar. Es la vivencia de la vida como un todo, no la mera verdad intelectual, la que constituye la plenitud humana (cf. Jn 1,4: «La vida era la luz de los hombres»). La inteligencia no es lo sumo, sino que está al servicio de la vida plenaria y total del ser humano [16]. Lo plenario del hombre no está en su reflexión, sino en la armonía de su ser, que no se reduce al cerebro. Se proclama a menudo la fidelidad a «la verdad», pero muy poco la fidelidad a la vida y al amor que genera vida.

El Hijo del hombre, modelo universal

Pero hay otra razón para esta exclusividad de enfoque: Jesús, el prototipo de hombre, encarna lo más profundo y noble de la persona humana, que, por obra del Espíritu de Dios recibido, se supera a sí misma alcanzando la condición divina. Ahora bien, si el Hijo del hombre ha de ser modelo para todos, no sería ventajoso detallar su fisonomía, pues si se precisaran hasta lo mínimo los rasgos personales de Jesús, éste se convertiría en un modelo estereotipado, y su imitación, al no tener en cuenta lo peculiar de cada individuo, sería despersonalizante. Propuesto a los hombres, un modelo así produciría uniformización, excluyendo la diversidad personal de los individuos e impidiendo su desarrollo creativo.

Por eso los evangelistas describen solamente la línea de fondo, el cauce del desarrollo humano: el amor hasta el fin y los para-

[16] Cf. L. Alvarez, *Revivencia* 67-72: «Allende lo parcial, lo plenario.»

digmas de actividad que de él se derivan, sin descender a una casuística pormenorizada. El modelo que ofrece Jesús es su actitud, la de un amor universal, gratuito y sin reservas, manifestado en su actividad y llevado hasta el extremo en el don de su vida; ese amor se irá realizando en sus seguidores en la medida de sus capacidades y en proporción a su praxis, e irá desarrollando las potencialiades propias de cada uno. La primacía del amor, dimensión común a todos los seres humanos, hace que la figura de Jesús pueda ser patrimonio de la humanidad entera [17], sin quedar encerrada en una cultura determinada.

Se manifiestan en Jesús todas las facetas del amor: es enérgico con los opresores del pueblo (Mt 23 par.); paciente con los discípulos que no entienden (Mc 8,21), tierno con los que sufren, como lo expresa el verbo «conmoverse», que describe la reacción de Jesús ante la desgracia o la miseria (Mc 1,41 parr.: leproso; 6,34 parr. y 8,2 parr.: multitudes). Con los que lo siguen no se comporta como un líder adusto, sino que afirma su cariño hacia ellos (Mc 3,35 parr.: hermano, hermana y madre) y lo demuestra en particular a los «pequeños» (Mc 9,36: abrazo, cf. 10,16). En cambio, se muestra severo con los suyos cuando éstos se cierran a su enseñanza (Mc 4,40; 7,18) o cuando se dejan llevar por el deseo de triunfo (Mt 16,23) o por la ambición personal (Mc 10,38.43). Jesús integra así los dos componentes del ser humano: el «masculino» (fuerza) y el «femenino» (ternura). Es el perfecto modelo de la totalidad del hombre [18].

La interioridad del Hijo del hombre

Paralelamente, la interioridad del Hombre pleno no se describe en términos psicológicos, que infaliblemente varían de individuo a individuo, sino únicamente como la posesión del Espíritu de Dios, nuevo principio vital ofrecido a todos. El Espíritu efectúa la unión con Dios, que es vida y produce plenitud de vida; es la presencia y el contacto con lo divino, la relación personal y directa con Dios, que hace entrar en otra dimensión, produciendo

[17] Cf. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente* 21-23.

[18] Cf. F. Alt, *Jesús, el primer hombre nuevo*, Córdoba 1993 (ed. alemana, Munich-Zurich ³1989).

una dilatación del ser: la perspectiva de un horizonte más amplio, el del mundo subsumido por lo divino; la integración en una esfera más vasta, la del amor del Padre, que abarca a cada hombre y a la creación entera.

Al contrario, pues, que en régimen de Ley, no se trata para el cristiano de adaptarse a una norma o modelo externo, que acabaría constituyendo un superyó opresor, sino del crecimiento interno y armónico de la persona bajo el impulso del Espíritu compartido, que la va identificando con Jesús y uniendo con los hombres. Utilizando el símbolo del agua vivificante, que los evangelistas aplican al Espíritu («bautizar con Espíritu Santo», cf. Mc 1,8 parr.; Jn 4,14), esta agua riega y fecunda cada tierra y cada germen particular, dándole vida, pero sin condicionar su fruto específico.

El empeño y la labor de los seguidores de Jesús no consiste, por tanto, en una servil o literal imitación de su actividad histórica, sino en actuar, en circunstancias y contextos vitales muy diferentes de los suyos, con el mismo Espíritu y el mismo objetivo: ir eliminando todo lo que impide el desarrollo y el éxito de la humanidad, todos los factores de opresión, desde los económicos a los políticos y culturales, las intolerancias y fanatismos, las ideologías violentas y alienantes, las imposiciones que limitan el ejercicio de la inteligencia o la expresión de la iniciativa y creatividad humanas; consiste, en definitiva, en colaborar en la promoción de los seres humanos en todos sus aspectos y, en particular, en la maduración y desarrollo personal, en la libertad responsable, en la solidaridad activa, en la benevolencia y fraternidad universal.

Consecuencias

La asimilación al modelo en la línea del amor, que es, al mismo tiempo, distintivo y calidad del ser y voluntad de contribuir a la plenitud de vida de la humanidad entera, tiene varias consecuencias:

En primer lugar, la identificación con Jesús no se hace a través de una ideología ni de una doctrina, sino de una sintonía, de una experiencia interior y creciente de vida plena, que acompaña y estimula el proceso de maduración personal y se expresa en un comportamiento (Jn 13,35: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos, en que os amáis unos a otros»). Desde su entrada en la vida

activa, Jesús aparece en los evangelios en plena madurez humana; sus seguidores, alentados por el Espíritu que de él reciben, comenzarán el proceso de maduración hasta llegar a su particular plenitud.

En segundo lugar, el mensaje de Jesús señala una meta utópica para toda la humanidad: la creación de una sociedad de hombres plenos y libres, una sociedad justa, fraterna, confiada y solidaria (la etapa terrena del reino de Dios). Descubre también los escollos u obstáculos que se oponen a la realización de ese ideal, pero no da instrucciones sobre cómo realizarlo; deja toda la iniciativa y toda la responsabilidad a los hombres impulsados por el Espíritu-amor. Para alcanzar esta meta, en cada época y sociedad los hombres tendrán que valerse de los medios que tienen a su alcance, desde la economía o la técnica a la psicología o el arte. De hecho, Jesús no da explicaciones globalizantes de la realidad, de la historia, del bien y del mal, de la vida y de la muerte; no expone teorías sobre nada ni construye elucubraciones metafísicas sobre Dios ni sobre el mundo. Tampoco propone una estructura social o económica determinada; eso es cosa del hombre, que, asociado a la misión mesiánica, es corresponsable de su propia salvación.

En tercer lugar, el Espíritu no lleva a la introversión, el hombre no se desarrolla mirando hacia adentro. Estar centrado en el amor evita todo narcisismo y ensimismamiento: el Espíritu-amor impulsa a una actividad y entrega que tiende a promover el desarrollo humano en todo su significado (Mc 2,1-13; Mt 9,1-8; 13,37; Lc 5,17-26; 19,18). La labor se extiende a toda la humanidad, donde va ampliando el ámbito del reinado de Dios; al mismo tiempo redunda en el crecimiento y la realización personal del que la desempeña.

En suma: lo que hominiza es ante todo el amor; sobre él debe edificarse todo lo demás, hasta llegar a una sociedad solidaria, amorosa, fraterna, que aliente el pleno desarrollo humano. Para ello, el amor centra y orienta: da una convicción profunda que impide el pensamiento débil, la falta de ideales, el vacío y la superficialidad. Desde su punto de vista, el mundo se le presenta como una tarea tan importante que merece la entrega de la vida.

La plenitud es un ideal; la libertad plena es un ideal; el amor universal y activo es un ideal. Pero son ideales a los que cada uno y todos juntos deben tender. La vida cristiana es así camino hacia la plenitud, la del Hijo del hombre; supone un crecimiento en libertad

para ejercer cada vez con más intensidad y eficacia la actividad del amor [19].

El saber como línea de desarrollo

Como se ha apuntado antes, cuando se habla de desarrollo humano viene en seguida a la mente la cuestión del saber, del estudio, de la cultura. Hay que decir, sin embargo, que el saber o la cultura, en cuanto tales, no llevan a la madurez humana. La prueba patente ha sido en este siglo la actitud de tantos intelectuales e incluso eminentes hombres de Iglesia, que, antes de la última guerra mundial, defendieron o hicieron el panegírico de los regímenes fascistas de la época o justificaron sus hazañas bélicas. Y después de la guerra, la actitud de otros, también numerosos, que defendieron o propusieron como ideal el régimen comunista de la Unión Soviética. En ambos casos eran regímenes con toda evidencia opresores, donde no contaban los derechos humanos, se sofocaba sistemáticamente la libertad y se sometía las mentes a un adoctrinamiento sectario, todo ello acompañado de genocidios, arbitrarias condenas a muerte y falsificación deliberada de la información.

Los intelectuales y hombres de cultura que se alinearon con esos regímenes dieron muestra de una superlativa inmadurez humana, tanto más cuanto que abusaban de su prestigio en determinados campos del saber para imponer sus opiniones en asuntos tan graves. Si su actitud de fondo hubiera sido el amor al género humano, nunca habrían podido justificar lo injustificable. Y aunque en ciertos aspectos aquellos regímenes habían alcanzado éxitos, quedaba siempre el hecho innegable e inadmisible de su desprecio por la libertad humana, condición indispensable para el desarrollo del hombre, y la coacción violenta ejercida en todos los terrenos. Ante tales aberraciones, las únicas posturas del que ama a la humanidad son la oposición y la denuncia.

[19] Sobre la libertad de Jesús y del cristiano pueden verse: E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Salamanca 1974; Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Salamanca 1975; H. Küng, *Libertad del cristiano*, Barcelona 1975; G. Bessière y otros, *Manifiesto de la libertad cristiana*, Madrid 1976; J. Comblin, *La libertad cristiana*, Santander 1979; L. Boff, *Con la libertad del Evangelio*, Madrid 1991.

Si el saber se utiliza para apoyar una ideología cerrada, causa división y cultiva la insinceridad, y si se pone al servicio de ambiciones personales o colectivas, genera elitismo, corporativismo insolidario y discriminación. Cuando prescinde del amor de los demás, el saber suele llevar a la búsqueda del prestigio personal con desprecio de otros, o a la del dominio sobre otros, hasta el caso extremo del inmenso saber acumulado y desarrollado con fines bélicos, cuya única finalidad es destruir vidas humanas. No basta el saber para salvar a la humanidad; para ayudar a hacerlo, tiene que estar integrado en el ámbito del amor.

Dicho esto, hay que afirmar inmediatamente la necesidad del saber para el pleno desarrollo del hombre; éste no es posible sin el cultivo de la inteligencia. Pero el conocimiento que hace crecer a la persona es el que se asienta sobre el amor-solidaridad; este saber es indispensable y enriquece sin medida al ser humano.

Es más, puesto que la línea básica del desarrollo es el amor, hay que reconocer, especialmente en nuestra época, que la eficacia del amor depende en gran parte del saber. La sociedad actual, tan compleja y heterogénea si se compara con la del tiempo de Jesús, exige una preparación intelectual o técnica cada vez más rigurosa para desempeñar bien la propia función social y llevar a cabo con éxito la mayor parte de las iniciativas de ayuda y promoción de la humanidad; de lo contrario, las buenas intenciones se disiparán en humo. Con escasas excepciones, no basta el buen corazón.

El cristiano, por otra parte, no puede presentarse con su mensaje como un individuo encogido y mediocre respecto a la media de una sociedad cada vez más ilustrada y madura. Nadie le haría caso y sería un desprestigio para el mensaje mismo; sobre todo cuando en nuestros días y en el mundo desarrollado, dadas las facilidades que están al alcance de la mayoría, la ignorancia es a menudo culpable y puede delatar falta de interés y de calidad humana.

Entramos en una nueva época en la que lo más decisivo son los recursos humanos, en la que la riqueza de los pueblos se basa sobre todo en el conocimiento y la preparación. La información, la iniciativa, la interdependencia van a existir como nunca antes. Pero es un tremendo peligro para el futuro el de un gran saber sin amor, que puede dar origen a toda clase de descaradas o sutiles tiranías y manipulaciones o a crueles rivalidades. Es asunto de primera importancia que los seres humanos se desarrollen y alcancen la calidad

humana en todas sus dimensiones y no en una sola; no bastan los avances técnicos, hay que introducir la plena positividad que da el amor en todos los sectores de la vida[20]. Si es cada vez más necesario el saber, más que nunca hace falta el amor. Necesitamos un saber que, integrado en el amor, se vaya convirtiendo en sabiduría.

El hombre busca la verdad. Pero hay una verdad intelectual y otra verdad vital, que no está en lo que pensamos, creemos o decimos, sino en lo que somos y hacemos; hay una verdad que reside en la mente y otra verdad que se vive con el entero ser.

De hecho, no es el conocimiento el escalón supremo que se puede alcanzar [21] ni la meta definitiva del hombre; es una ayuda indispensable e iluminadora para algo que está por encima de él y a lo que debe conducir: a la plenitud de vida del amor/Espíritu. El saber es un elemento de una realidad más vasta, el ser humano; es parte de la vida del hombre, cuyo objetivo, para bien o para mal, lo marca la voluntad. De hecho, la nobleza de espíritu no se mide por el saber, sino por la actitud justa, leal, solidaria y abierta, es decir, por aspectos del amor.

La verdadera cultura se basa en el mutuo interés, la fraternidad, solidaridad, ayuda y comprensión entre los miembros del género humano; en una palabra, en el amor. Si no hay amor, puede haber refinamiento, distinción, ilustración, pero todo esto será el brillante barniz de la opresión y la violencia. La labor del Hijo del hombre y, en consecuencia, del cristiano, es ir eliminándolas de las relaciones humanas. El grado de amor es el índice de la evolución del hombre.

[20] Cf. L. Alvarez, *Revivencia* 94: «La plenaridad significa la entrada en un tiempo diferente: hemos pasado de la infancia o de la juventud a la mayoría de edad»; 103: «El acertado o correcto *funcionamiento* de la persona *en todo su ser*»; 107: «Nos encontramos libres para alcanzar la plena positividad en el conjunto de nuestros diversos sectores de vida.»

[21] *Ibid* 130: «En lugar de ver el pensamiento como un ayudante en esclarecedor servicio, éste en general aparece en la práctica como el propio don máximo a alcanzar. Como si el intelecto y la especulación fuesen ellos mismos nuestra definitiva y superabundante meta... En el ámbito del Espíritu algo está todavía por encima de este tipo de saber o ciencia por logrado que sea, y es precisamente aquello a lo que conduce y en lo que desemboca la inteligencia bien efectuada; hablo de la vida de Amor... en sí misma, que es nuestra Gracia por excelencia... Dar al pensamiento la prioridad sobre el elemento "central" de la sensibilidad o vivencia, que hemos llamado Espíritu... o Amor..., significa desbaratar el armonioso encuadre sintético de nuestras funciones.»

Otro tanto cabe decir de la actividad y creatividad del ser humano y de su sensibilidad y afectividad. El hacer, el sentir y el querer constituyen aspectos fundamentales para el desarrollo del hombre.

Respecto a la acción, quien no expresa y despliega su ser en una tarea creativa, no plasma su riqueza interior: es un hombre mermado, porque no convierte en actos sus potencialidades. El evangelio afirma claramente que la mera adhesión intelectual (Mt 7,26: «todo el que escucha estas palabras mías pero no las pone por obra...») no basta para asegurar el éxito de la existencia (ruina de la casa fundada sobre arena); se requiere la praxis acorde con los principios (7,24: «todo el que escucha... y las pone por obra», funda su casa sobre la roca).

Pero no toda clase de actividad desarrolla al hombre: se puede hacer mal incluso lo que es bueno, porque se hace irresponsable y descuidadamente (la chapuza) o porque, aunque de apariencia espectacular, de hecho no mira a la promoción humana o no la favorece (lo inútil, cf. Mt 7,23: «constructores de inanidad»). Sólo la actividad humana que de algún modo radica en el amor dignifica al hombre y contribuye a su realización.

Por otra parte, la persona que no educa y desarrolla su sensibilidad no se conmoverá ante la bondad o la maldad de cuanto lo rodea, pasará indiferente ante la realidad; será incapaz de apreciar la belleza del mundo o de contemplarla con los ojos de Dios; no se dejará afectar por la injusticia, el dolor o el sufrimiento ni hará nada por remediarlos o aliviarlos. Pero una sensibilidad sin amor lleva a la sensiblería o al sentimentalismo inoperante.

En cuanto a la afectividad puede decirse que el ser humano que no desarrolla su capacidad de amar está reprimido y frustrado. Sin embargo, la afectividad sin verdadero amor deriva fácilmente en absorción, dominio, incluso degradación del otro; puede ser interesada, exigente, y establecer una relación sujeto-objeto o señor-súbdito. El ideal de amor que proponen los evangelios y que ha de penetrar la afectividad es el amor de entrega, que desea respuesta, pero nunca la exige, porque respeta la libertad ajena; es el amor que no domina, sino que se esfuerza por hacer crecer al otro como persona; el que nunca se desmiente, ni siquiera ante la traición. La

sexualidad, dimensión esencial del ser humano, expresa de forma singular la afectividad; pero, si de ella está ausente el amor, puede devaluarse y llevar a la manipulación, cosificación o desprecio de la otra persona.

En conclusión: como el saber, tampoco el hacer, el sentir y el querer bastan por sí mismos: desarrollarán al hombre en la medida en que el amor los inspire. En definitiva, nada propio del ser humano ni digno de él puede contribuir a su desarrollo si no está enraizado en el amor.

II. EL SER DEL CRISTIANO Y DE LA COMUNIDAD. EL PROCESO DE LA PLENITUD HUMANA

Resumiendo lo anterior, puede afirmarse que la expresión «el Hijo del hombre» denota en todos los evangelios la plena realización humana como meta propuesta a los hombres. Pone en evidencia, por tanto, cuáles son los valores verdaderamente humanos, que, vividos, encaminan a la plenitud o la constituyen. En Jesús aparece lo que significa ser hombre, las posibilidades que encierra la condición humana.

Pero la realización del ser humano es un proceso. Su momento inicial lo constituye la opción del individuo por la vida-amor, a la que responde la comunicación del Espíritu, y puede llamarse la constitución integral o plena capacitación del ser humano; en términos más teológicos, el acabamiento de la creación del hombre. Su momento final, la meta, es la plenitud humana que se expande en la condición divina.

La opción fundamental

El ser humano en su integridad es aquel que posee todos los elementos necesarios para realizarse plenamente. Pero la capacitación para esta tarea no se hace sin la colaboración del hombre. Mientras que la existencia física se adquiere sin que el individuo sea responsable de ella, la plenitud humana requiere su colaboración; en otras palabras, que el hombre llegue a serlo plenamente depende en parte esencial de él mismo.

De hecho, en su vida misma el individuo se ve abocado a una alternativa: desplegar sus potencialidades o frustrarlas. Ha de optar entre vivir egoístamente o solidariamente con los demás, entre colaborar para construir un mundo humano, el del amor y la fraternidad, el de la igualdad y la justicia, o perpetuar un mundo inhumano, el de la violencia y la intolerancia, el de la explotación y la barbarie. En esa alternativa, la realización del ser humano exige que decida no encerrarse en sí mismo y en sus intereses, sino que, por el contrario, opte por vivir en relación positiva con los demás, contribuyendo al desarrollo de sus semejantes.

Ahora bien, la actitud de amor y solidaridad ha de extenderse a un ámbito virtualmente universal, no restringido a los más próximos: familia, clan, pueblo o nación. Un amor que no está abierto a la universalidad puede convivir con el desprecio o alimentar el odio hacia los seres humanos que están fuera del propio círculo; puede hacerse defensivo y desembocar fácilmente en la violencia. De ahí nacen todos los particularismos, sectarismos y nacionalismos exclusivistas y destructores. La calidad del ser humano se mide por el grado de universalidad de su amor (Mt 5,43-48).

Como puede verse, para constituir al individuo humano no basta la integridad física: no es hombre completo mientras no oriente su vida optando por el amor activo en favor de los otros, mientras no tenga una actitud y actividad positivas respecto a los demás, sin distinciones o exclusiones (cf. Mt 5,7-9). Hasta que no haga esa opción, por muchas cualidades que tenga, estará inacabado como persona.

Cuando los evangelistas señalan que es el amor activo la vía de la realización humana, entran en polémica con otras maneras de concebirla. Según ellos, el hombre no se realiza por la posesión de riquezas ni por ejercer el dominio respecto de otros. Tampoco por el aislamiento ni por la mera práctica ascética o la mera contemplación, ni por acumular un saber que sólo redunda en cultivo de la persona o en su prestigio, desentendiéndose del bien de sus semejantes. Ni siquiera se realiza por una actividad que excluya el sentido de solidaridad con los otros seres humanos y el deseo de mejorar su suerte.

Es decir, no hay realización individual si se prescinde de la dimensión social. Esta vinculación corresponde a la doble dimensión del ser humano: personal y comunitaria.

En lenguaje de los sinópticos, el mínimo de apertura al amor necesario para comenzar el desarrollo humano se expresa con el término *metánoia*, que denota un cambio de actitud y de conducta, una reorientación de la vida, incluyendo el pesar por el mal causado en el pasado y la enmienda para el futuro.

Aunque los evangelios la colocan en contexto teológico (Mc 1,4: *para el perdón de los pecados*, cf. 1,15), la opción que constituye la *metánoia* no necesita motivación teológica, pues se funda en la solidaridad propia de los que son miembros del mismo género humano [22]. De hecho, las relaciones humanas justas son, en la concepción de los profetas y del NT, lo natural para todo hombre, conozca o no al Dios verdadero; de ahí las críticas tanto al pagano como al judío que no las practican (cf. Rom 1,18-2,15). Son, en realidad, el requisito para ser hombre y lo que Dios espera de los seres humanos. Por eso, hacer que ese modo de relación dirija la propia vida es el presupuesto para toda otra aspiración y meta del hombre y la condición previa para construir la sociedad nueva o reino de Dios (Mc 1,15 parr.).

El cambio de vida incluye renunciar al egocentrismo; cada uno ha de considerar que los demás seres humanos tienen con él un destino solidario, y que, por tanto, merecen su atención y su interés. De este modo, al mismo tiempo que se preocupa de sí tendrá en cuenta a los demás. Este es el sentido de los mandamientos éticos del Decálogo (V a X), enunciados en forma negativa («no matarás», etc., cf. Ex 20,12-16; Dt 5,16-20) , y del dicho tradicional en el judaísmo: «no hagas a otro lo que no querrías que hicieran contigo» [23], que

[22] Existe una diferencia entre *metánoia/metanoeô*, y *epistrophê/epistrephô*: los dos primeros términos denotan un cambio interior del hombre, una detestación del pasado de injusticia, que repercute en su conducta, y puede tener diversas motivaciones, en primer lugar la de la solidaridad humana; su traducción es «arrepentimiento» o «enmienda», según los casos. Los otros dos términos denotan, en cambio, el retorno a Dios, que presupone el aborrecimiento del pasado pecador; son términos ante todo teológicos. La diferencia se ve claramente en Hch 3,19: *metanoêsate te kai epistrepsate eis to exaleiphthênai hymôn tas hamartias*, «arrepentíos (de haber condenado a Jesús, cambio personal) y convertíos (retornad a Dios, en este caso a Jesús) para que sean borrados vuestros pecados»; cf. Rius-Camps, *Comentari als Fets* I 199.

[23] En la antigua literatura palestinense, el dicho se encuentra sólo en formulación negativa (Tob 4,15; Test. Nepht. [texto hebreo] 1; Targum Ierosol. I Lv 19,18, Hillel) y lo mismo en la *Didakhê* 1,2; cf. Strack-B. I 459s.

interpretaba el mandamiento del AT: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). Esta nueva actitud borra el pasado de injusticia («cancela los pecados», cf. Mc 1,4), es decir, permite al hombre un nuevo comienzo. La *metánoia* o enmienda corrige, pues, la injusticia personal, aunque sea de modo negativo, conformándose con renunciar a la mala conducta; no afecta a las injusticias estructurales.

La opción por la plenitud

Ahora bien, la opción del individuo puede ir más allá, traduciendo el deseo de eliminar no solamente la injusticia personal, sino también la estructural, para construir una sociedad digna del hombre y hacer posible la realización humana. Es la opción positiva por un amor activo que lo penetre todo y lo abarque todo, universal en su extensión y sin límite en sus aspiraciones. El ser humano se abre entonces al mundo divino, se pone en sintonía con Dios, que es amor infinito, y éste se le comunica infundiéndole su propio Espíritu, nuevo principio vital que exalta las capacidades individuales; con esto, puede empezar a realizarse en él el proyecto divino. La capacitación es el momento inicial, la perfección o plenitud es la meta a la que el hombre va tendiendo con su obrar, en un proceso de crecimiento que rebasa toda expectativa humana.

Pero el don del Espíritu no se restringe a los que prestan adhesión a Jesús: todo el que orienta su vida hacia el amor a la humanidad lo recibe, pues con ello se póne en sintonía con Dios y puede llamarse hijo suyo. Hay, sin embargo, una diferencia entre este hombre y el que conoce a Jesús y le da su adhesión. El primero está capacitado para crecer como persona, pero, al no tener modelo, no conoce la meta, la plenitud humana que se muestra en Jesús, ni lo que Dios es capaz de realizar con el hombre; no sospecha, por tanto, cuáles son sus propias posibilidades; aun sin saberlo, está cercano a Dios, pero no conoce su rostro. En Jesús, en quien Dios se manifiesta por entero, el ser humano encuentra el modelo de plenitud, la línea de actividad, el significado pleno del amor-vida; y, a través de él, la comunidad fraterna de vida y de trabajo, el camino hacia la consumación individual y social.

El primer caso, el del hombre que, sin conocer a Jesús, se pro-

pone practicar la solidaridad-amor con los demás hombres sin distinción y trabajar por ellos, da pie a lo que puede llamarse la comunicación anónima de Dios [24]; el segundo caso, el de los que dan la adhesión a Jesús, a su comunicación explícita.

La fe

Para determinar lo específico cristiano hay que considerar qué es la fe. La palabra está depreciada, pues se asocia inmediatamente con el verbo «creer», que evoca un mero asentimiento intelectual: aceptar la verdad de ciertos enunciados o doctrinas, avalados por la autoridad divina. Pero una fe así se queda en la cabeza, no penetra el ser del hombre ni lo transforma.

Toda fe religiosa, cristiana o no, es la respuesta del hombre a una determinada revelación divina que lo interpela. La iniciativa es siempre de Dios, y la calidad de una fe depende de la calidad de la revelación a que responde. De suyo, Dios, al revelarse a los hombres, les muestra su verdadero ser y su designio sobre ellos, pero esa revelación, al estar insertada en la historia, se encuentra mediada por individuos humanos y pasa necesariamente por el tamiz mental de los mediadores; está sujeta y condicionada por el talante y la situación personal de éstos. Es prácticamente imposible que quien recibe una comunicación divina pueda independizarse del todo de sus condicionamientos culturales, del ambiente en que ha nacido, de las categorías morales en las que ha sido educado, del sedimento emocional, consciente o no, de la historia de su nación. Todo ese lastre humano deforma la revelación del Dios-amor y hace que el destinatario proponga una imagen parcial y, de ordinario, mezclada de elementos extraños. Por algo el evangelio de Juan pronuncia esta frase rotunda: «A la divinidad nadie la ha visto nunca» (Jn 1,18a), en la que incluye a todos los hombres ilustres y profetas del AT. Sólo Jesús ha tenido plena experiencia de la realidad de Dios y lo ha dado a conocer tal cual es (Jn 1,18b) [25].

[24] Rahner, «El Cristianismo y las religiones no cristianas», los llamaba «cristianos anónimos», expresión que González Faus prefiere cambiar por «cristificados anónimos», cf. «La cristología después del Vaticano II» 508.

[25] Cf. Mt 11,27: «Al Padre lo conoce sólo el Hijo»; Lc 10,22: «Quién es el Padre lo sabe sólo el Hijo.»

Si la revelación que capta el hombre es la de un Dios omnipotente, el que tiene en su mano, sin apelación posible, el destino del hombre y del mundo, la respuesta de fe se traduce en el anonadamiento del hombre ante Dios: «yo soy polvo y ceniza» (cf. Gn 18,27).

Si la revelación presenta un Dios-amor, la fe del hombre será una respuesta de agradecimiento y amor a ese Dios, que de suyo desembocará en el amor al prójimo.

Pero la revelación que hace Dios en Jesús llega más lejos. No sólo se revela Dios como Padre de los hombres, sino que su amor a la humanidad no queda en lo general e indefinido: se manifiesta en el don que, en un momento histórico, hace el Padre de su Hijo, Jesús, para dar vida al mundo (Jn 3,16). La fe del cristiano no es sólo, por tanto, una respuesta de agradecimiento y amor a Dios como Padre, sino en particular a esa muestra de amor que Dios ha dado a la humanidad. Por eso no consiste sólo en el amor a Dios y al prójimo (que ya se exigía en el AT), sino en dar la propia adhesión a Jesús, como modelo de Hombre y como Mesías-salvador. La adhesión comporta el deseo de ser como Jesús y el propósito de colaborar en su obra de salvación. La fe, en consecuencia, no consiste primariamente en dar un asentimiento intelectual a ciertas «verdades», sino en la adhesión vital de amor a la persona de Jesús vivo y activo en la historia.

No es raro oír decir en los medios cristianos que la fe es un don de Dios y que es necesaria para la salvación. Teniendo en cuenta el inmenso número de seres humanos que en el pasado o en el presente no han tenido o tienen ocasión de conocer al verdadero Dios, tal afirmación equivale a proponer un Dios arbitrariamente discriminador, que realmente no quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,4). Según esta doctrina, Dios predestina a unos a la salvación y otros a la ruina, sin que el hombre pueda hacer nada para evitarlo. Es la idea de un Dios tremendamente poderoso sí, pero despótico y profundamente injusto, de un Dios que no ama al género humano, sino solamente a algunos elegidos.

Esta idea es inconciliable con lo que nos dicen los evangelios. La fe cristiana es un acto humano que responde a la invitación divina hecha en Jesús; es un acto libre, no impuesto ni predeterminado; por eso es posible a todo hombre que llegue a conocer a Jesús.

Amor universal

La opción por un amor universal va incluida en la adhesión a Jesús; la respuesta divina a esa opción, teológicamente formulada como la infusión del Espíritu, produce en el hombre una experiencia interior [26], puntual o gradual, que cambia su visión respecto a Dios, a la humanidad y al mundo: el cristiano descubre que Dios es amor dador de vida sin límite ni reservas y que él es objeto de ese amor, lo que lo lleva a la aceptación de sí mismo y le garantiza el éxito de su proyecto vital; la nueva vida que experimenta le hace comprender que la humanidad y el mundo han de ser objeto de su amor activo, como lo son para Dios.

Es decir, la infusión del Espíritu no sólo confirma y da estabilidad a la opción del cristiano, sino que eleva su objetivo porque le hace descubrir el proyecto de Dios sobre la humanidad: comunicar su propia vida a los hombres. El amor de Dios se extiende a la humanidad entera y a todo el trayecto vital del individuo y, además, lo trasciende.

Como en Jesús el Hombre-Dios, por el don del Espíritu se fusionan en el cristiano lo divino y lo humano. Tanto su ser como su actividad deben reflejar esa unión, pues el Espíritu que recibe no está en él como un elemento añadido, sino que penetra en la textura del ser y la transforma.

Esta experiencia supone muchas veces un cambio radical de la idea de Dios: cesa definitivamente la de un Dios distante y temible, imprevisible y arbitrario, impositivo y humillador, para dar paso al Padre cercano, todo bondad y amor, incondicional del hombre. Mientras no se tenga una experiencia de ese género, habrá a lo sumo un cristianismo intelectual: Dios será un concepto, no una realidad; su existencia será un postulado, no una vivencia [27].

[26] Cf. Rom 5,5: «El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado.»

[27] Moltmann, en *El Dios crucificado* 13, partiendo de la teología de la cruz, habla de «la revolución necesaria que se ha de operar en el concepto de Dios». González Faus, en «La cristología después del Vaticano II» 503s, trata de la recuperación de la identidad del Dios cristiano. Otras obras que también plantean la originalidad del Dios de Jesús: González Faus, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979, esp. págs. 158-183; A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander [2]1988; *La revelación de Dios en la realización*

La opción por la plenitud tiene repercusiones inmediatas en la vida del que la hace. Jesús descubre al hombre que la raíz de la injusticia que impide el desarrollo humano es la acumulación o acaparación de riquezas, manifestación del egoísmo que prescinde del bien de los demás y se hace indiferente a la miseria de la humanidad; crea desigualdad, invierte los valores personales poniendo el tener por encima del ser; de ella se derivan la búsqueda del brillo social y el afán de dominio. No hace falta desarrollar este tema, ya tratado en otras ocasiones [28], pero sí hay que apuntar que la opción del cristiano incluye, en consecuencia, la de una austeridad solidaria, traducción a nuestra época del contenido de la primera bienaventuranza (Mt 5,3: «Dichosos los que eligen ser pobres, porque sobre ellos reina Dios»). Esa austeridad excluye la elevación continua e insaciable del nivel de vida, el deseo de lo superfluo y el consumismo frívolo. Y esto no por voluntarismo ascético, sino porque el horizonte universal del amor, que tiene presente la situación de muchos pueblos e incluso de ciertos grupos en la propia sociedad y se interesa por su promoción humana, hace aborrecible al cristiano esa conducta.

El consumismo es obstáculo al desarrollo de la persona porque pone su satisfacción en lo externo, no en lo íntimo (aspecto personal) y porque olvida la solidaridad (aspecto social).

No todo prestigio social es condenable. Al contrario, la sociedad necesita tener una «aristocracia del espíritu», ver modelos de conducta ejemplar, de elevación intelectual, de bondad y madurez humana. Pero es nocivo un prestigio basado en la ostentación y la superficialidad, en el que brillan solamente los títulos o las joyas sin corresponder a una calidad personal.

Es en toda hipótesis inadmisible el dominio del hombre sobre el hombre. El cristiano o la comunidad, siempre por motivo de amor a sus semejantes, nunca desearán ejercerlo, conscientes de que el do-

del hombre, Madrid 1987; *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas* («Aquí y ahora», Sal Terrae 13), Santander 1991; J. R. García-Murga, *El Dios del amor y de la paz*, Madrid 1991; J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995.

[28] Cf. Mateos-Camacho, *Mateo* 52-54, 171; Camacho, *La proclama del Reino* 114-115; Mateos-Camacho, *El horizonte humano* 158s.

minio, contrario al amor, impide el desarrollo de la propia persona, y de que la sumisión, que priva de libertad, impide el de los otros.

La aplicación de estos principios es factible y necesaria a nivel personal y comunitario y tiende a la creación de una sociedad muy diferente de la actual. Pero para alcanzar este objetivo no basta enunciar principios ni proclamarlos; una proyección social realista requiere reflexión, conocimientos, estudio, ensayos, paciencia y tenacidad.

La eucaristía y el Hijo del hombre

Los evangelios sinópticos mencionan al Hijo del hombre en el contexto de la Cena, cuando Jesús predice la traición (Mc 14,21; Mt 26,24; Lc 22,22), pero es Jn quien lo relaciona más explícitamente con la eucaristía: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tenéis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida definitiva» (Jn 6,53-54). El comer y beber, símbolo ya usado en la tradición judía para el estudio de la Ley [29], significa en este caso un asimilarse, un compenetrarse con la persona, actividad y entrega de Jesús. La eucaristía presenta así dos aspectos, el del ser y la actividad (carne = hombre mortal, en el que se realiza el proyecto divino) y el de la entrega (sangre = don de la vida). «Comer la carne» significa, por tanto, identificarse con Jesús en su etapa histórica, ser como él fue: en suma, la identidad cristiana y el crecimiento personal mediante una actividad liberadora y vivificante como la suya. «Beber la sangre» simboliza la identificación con su entrega hasta el fin, expresión del amor que nunca se desdice.

La eucaristía es así la renovación y profundización del compromiso cristiano, de la adhesión a Jesús; quien la recibe reafirma su deseo de seguirlo en el camino de la plenitud humana y de entregarse sin reservas a una actividad que, como la suya, contribuya a dar vida a la humanidad. El fruto es una nueva infusión del Espíritu,

[29] Cf. Strack-B. II 483-485, III 302: los rabinos identificaban con la Ley el pan de la Sabiduría (Prov 9,5), cf. Behm, *TWNT* II 698; Eclo 24,21-23, sobre la sabiduría basada en la Ley: «El que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed... Todo esto es el libro de la alianza del Altísimo, la Ley que nos dio Moisés...»

que va identificando al cristiano con Jesús, ampliando su capacidad de amar y potenciándolo para la entrega.

Importancia de lo humano

La denominación «el Hijo del hombre», preferida por los evangelistas, indica que no es posible exagerar la importancia de lo humano: tanto más realizará el cristiano en sí mismo la calidad de hijo de Dios cuanto más plenamente sea hombre. No es digno de Dios tener hijos enclenques; por eso, el desarrollo humano es condicionante para la plena filiación. Lo que impide obrar al Espíritu es el resignarse a vivir en la mediocridad. En palabras de M. Buber: «El hombre no puede acercarse a Dios saltándose lo humano; no puede hacerlo más que haciéndose hombre, ese hombre único que está destinado a ser en virtud de su creación» [30].

De hecho, un rasgo de la teología de los evangelistas es la centralidad del hombre. A Dios se le encuentra en Jesús, el Hombre-Dios; es Jesús el que asume el papel de Esposo (Mc 2,19 parr.), que el AT atribuía a Yahvé (Is 1,21-23; 49,14-26; 54; Jr 2; Ez 16; Os 2,4.16-18), o, en otra formulación, es él quien establece la nueva alianza, ahora con la humanidad entera (Mc 14,24: «esta es la sangre de la alianza mía, que se derrama por vosotros y por todos»). Es, por tanto, Jesús quien funda el nuevo pueblo o, mejor, la nueva comunidad humana universal; son su persona y su entrega por los hombres el código de la alianza que sustituye a la antigua Ley (Mc 14,22.24 parr.) [31].

La riqueza del hombre está en su ser, no en su tener. Puede decirse que el nivel de una comunidad cristiana se mide por la calidad humana que produce, manifestada en el grado de libertad, responsabilidad y amor de sus miembros, o, lo que es lo mismo, en su madurez personal y su entrega. Y, siendo la actividad el despliegue de la realidad interior, si un cristiano es humanamente raquítico su influjo hará raquíticos; cuanto más pleno sea, más podrá contribuir a la plenitud de los otros.

[30] Buber, «Der Kassidismus» 947.

[31] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 544-552. En Juan, Jesús pendiente de la cruz es la nueva Escritura, el nuevo código, que sustituye al antiguo, véase Mateos-Barreto, *Juan* 812s.

Además, cuanto más desarrollado y maduro, es decir, libre, solidario y noble sea el cristiano, tanto más se acerca a Dios que es la pura perfección. Pero la madurez no es una idea, sino una realidad vivida, demostrada en el modo de ser y de hacer. El ser del cristiano no se define tanto por su recto pensar (ortodoxia), como por su recto vivir (ortopraxis) (Jn 13,34: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos, en que os tenéis amor entre vosotros»). El cristianismo no es una mera ideología; su expresión conceptual se basa en algo más profundo, una experiencia. La adhesión a Jesús no es solamente intelectual, sino vital: cercanía, presencia, contacto, amistad.

Es verdad que la ideología o sistema de ideas que adopte o elabore un cristiano rebasa la formulación de su experiencia, pues, por una parte, necesita reflexionar sobre el significado de su fe y elaborar un sistema coherente de pensamiento; por otra, se basa en el análisis de situaciones históricas que se dan en su sociedad y en el mundo. Pero nunca puede perder de vista la experiencia básica, sino que debe aplicarla o usarla como criterio último en los diversos campos que examine. La ideología no puede contradecir a esa experiencia. También la doctrina social ha de estar iluminada por el amor de Dios, que busca el desarrollo integral del hombre. La eficacia de la idea está en función de la calidad de la experiencia que la anima.

La obra de Jesús es así un impulso a la plena hominización. Él muestra el modelo y capacita al hombre para alcanzarlo. Cada individuo es un proyecto en realización, pues no todo está dado desde el principio; ha de ir haciéndose hijo de Dios (Jn 1,12), creciendo hacia su plenitud: la condición divina, que rompe todo límite y a la que está llamado todo hombre. En el camino habrá tropiezos, retrocesos, fallos, debilidades, pero lo importante es mantenerse en la opción. Los tropiezos retrasan la maduración, pero no la impiden. Para que esto sucediera, el individuo o la comunidad tendrían que desdecirse de su adhesión a Jesús, traicionando su opción.

Según los evangelios, la total plenitud, la condición divina del hombre, es la cumbre de la realización humana. Pero el individuo no debe desanimarse por la lejanía de ese ideal. A lo largo de su existencia, el hombre va caminando de plenitud en plenitud, cada vez conforme a su grado de desarrollo y madurez humana. Plenitud significa llenar del todo una capacidad existente; por eso puede de-

cirse que cada grado de plenitud es el máximo posible para un ser humano en un momento determinado. En la medida de su capacidad en cada época de su vida, el hombre va experimentando sucesivas plenitudes. No vive en función de un ideal lejano y angustioso, sino que progresivamente va alcanzando metas que satisfacen plenamente su anhelo en ese momento. Es lo que afirma Jesús a propósito del Espíritu en Jn 4,14: «El que bebe agua de ésta no tendrá nunca sed» [32].

Para el seguidor de Jesús, la denominación «el Hijo del hombre», que señala su meta final subrayando su raíz humana, estimula la fe en sí mismo. Al ser cancelados sus pecados, se ve desligado de la mezquindad de su historia anterior y puede vivir para el presente y el futuro, pero no ya con la obsesión del pecado, sino animado por el Espíritu en el seguimiento de Jesús y aspirando a lo más elevado que sepa ansiar. No ha de vivir en actitud defensiva y atemorizada por causa de su pasado, contentándose con no pecar; las antiguas culpas están canceladas (Mc 2,5 parr.), definitivamente olvidadas (Heb 8,12; 10,17; cf. Jr 31,34); su proceso de crecimiento debe desarrollarse en una orientación positiva de la vida y en una serena superación, atraído y fascinado por ese ideal concreto y presente que es Jesús.

De hecho, el Hijo del hombre es señal para cada generación humana (Lc 11,29-30): su figura pone ante los ojos el ideal de Hombre y debe ser estímulo para el desarrollo personal. A los seres humanos sumergidos en la mediocridad, en el mezquino egoísmo, divididos por ruines intereses u orgullos, Jesús, el Hijo del hombre, abre el horizonte del amor y solidaridad universal, de las ilimitadas posibilidades del ser humano. Puede decirse que, para cada individuo, la opción por el modelo de Hombre o el rechazo o la indiferencia ante él decide el éxito o el fracaso de su existencia, es decir, su plena realización o su insuficiencia como persona.

Jesús invita a cada uno a ser él mismo y a realizar plenamente su potencialidad, es decir, a ser libre y autónomo, a actuar en la fidelidad a su condición humana, obra de Dios, a desplegar su creatividad en la solidaridad hacia los demás.

[32] Este dicho de Jesús se opone a la insuficiencia de la antigua Ley; cf. Mateos-Barreto, *Juan* 237.

Por eso, a pesar de los peligros que encierran, porque pueden degenerar en la superficialidad y frivolidad del *carpe diem*, el ateísmo y el agnosticismo modernos podrían ser una etapa dolorosa, pero inevitable, de liberación respecto a todos los conceptos de Dios que devalúan y disminuyen al hombre. El hecho es que en no pocos casos el ateo o agnóstico no niega o se desentiende de Dios por pura veleidad o capricho; no han sido ni son raros, en efecto, los que prescinden de Dios precisamente por amor a la humanidad, porque el Dios que han conocido aparece como el rival del hombre, el que lo somete, coartando su libertad y rebajando su dignidad, y se convierte así en obstáculo a su realización. Puede ser también el Dios-recurso que se apoya en la inseguridad material o psicológica del ser humano y cuya figura se diluye a medida que el hombre es más suficiente y autónomo.

Otro motivo de alejamiento es el carácter mítico del lenguaje religioso acerca de Dios, que, si pudo responder a la mentalidad de otras épocas, es incompatible con el nuevo desarrollo humano, caracterizado por la racionalidad. No se trata de racionalismo; es claro que Dios no puede ser abarcado por la razón humana y que todo hablar sobre lo divino tiene necesariamente un componente simbólico, pero en ningún caso lo que se afirme de Dios, aunque sobrepase a la razón, puede oponerse a ella.

Choca también sobremanera la patente contradicción cuando se presenta a Dios como infinitamente bueno y por otra parte como infinitamente poderoso; el hombre moderno no comprende cómo ese Dios que se dice bueno no interviene en la historia, pudiendo hacerlo, para evitar tantos males como afligen a la humanidad, especialmente a los más inocentes; tal contradicción hace incomprensible el amor de Dios. Muchos individuos de alto nivel humano consideran a este Dios inaceptable, pero, por haber sido el único que les han presentado y han conocido, al negarlo niegan la trascendencia misma. De hecho, en muchos aspectos, la humanidad ha ido madurando, mientras que la presentación de Dios que se le hace e incluso la teología perpetúan el lenguaje de otras épocas. Al madurar el hombre tiene que cambiar el lenguaje sobre Dios. No se puede alimentar al adulto como al niño de pecho; si no se habla de Dios de otro modo, se abre la puerta al ateísmo.

El fenómeno del ateísmo y agnosticismo modernos ha sido también una reacción ante la conducta contradictoria de las Iglesias cristianas aliadas con los poderosos, inhibidas ante los problemas humanos, opuestas al progreso científico y, con la pretensión de tutelar a toda la sociedad, manteniendo a los hombres en el infantilismo [33].

Según el evangelio, la relación que Dios quiere instaurar con el hombre no es la de dependencia, sino la de amor; no la de esclavo o siervo, sino la de hijo; no la de temor, sino la de confianza. Dios es para el hombre la fuente de vida siempre accesible, el amor incondicional, el colaborador infatigable. Por su parte, no busca la subordinación del hombre, sino la comunión con él; no la distancia, sino la proximidad; no la obediencia, sino la sintonía, la del amor universal que desea la plenitud para todo lo que existe.

En consecuencia, los que siguen a Jesús, el prototipo de Hombre, deberían demostrar la presencia del Espíritu en ellos por su profunda humanidad, su dignidad y libertad y su intensa dedicación al bien de los otros; sólo esto dará testimonio válido en su favor, y con ello harán presente a Dios en la historia (cf. Mt 5,16: «Brille así vuestra luz ante los hombres; que vean el bien que hacéis y glorifiquen a vuestro Padre del cielo»).

Desgraciadamente, al parecer de muchos, no es ése el espectáculo que ofrece buen número de cristianos: diciéndose salvados viven en la angustia; afirmando gozar del amor de Dios en Jesús llevan una vida triste; teniéndose por perdonados no salen del temor del pecado. Su fe cristiana no amplía su horizonte, se ocupan de nimiedades, sin pensar en la solidaridad con su sociedad y con el mundo; su praxis se limita a cumplir sus obligaciones «religiosas», sin sensibilidad ni interés por los problemas de la humanidad. En consecuencia, su desarrollo humano queda estancado: vegetan en el adocenamiento y la mediocridad. Es el antitestimonio, que priva de credibilidad al mensaje de Jesús y aleja del cristianismo a los que se preocupan del bien del hombre [34].

[33] La responsabilidad parcial de los creyentes en el fenómeno del ateísmo moderno la reconoce la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, n. 19.

[34] L. Alvarez, *Revivencia* 106: «Podemos ser espirituales y creyentes, es cierto, pero, y éste es el principal riesgo que nos acecha, podemos hacerlo *bien* o *mal*, y esto último efectuándolo según todas las reglas»; 112: «[El creyente] ignora ser el causante del desmerecimiento de la propia imagen de Cristo, nuestra suprema res-

De hecho, la figura de Jesús se ha propuesto casi siempre como modelo de virtudes: misericordia, humildad, sacrificio, sufrimiento, etc., pero no como modelo de Hombre: no se hablaba, por ejemplo, de su libertad ni de las causas de su enfrentamiento con el sistema judío; los dirigentes de este pueblo se veían como «los malos», no como caso concreto y figura de los poderes opresores; el pueblo mismo aparecía como traidor y perverso, no como un ejemplo particular de la masa humana que rehúye la responsabilidad personal y prefiere la seguridad y la sumisión. La actividad de Jesús se exponía como una sucesión de milagros y, por tanto, inimitable y sin mensaje. Esta presentación de Jesús podía llevar a la admiración o a la adoración, pero no al seguimiento; hacía inmensa la distancia entre él y el cristiano. Se le veía como un Dios de poder que deambula por la tierra, no como el Hombre-Dios, prototipo y modelo de Hombre.

La espiritualidad, por otra parte, tanto en Occidente como en el Oriente cristiano, se ha centrado en el encuentro con Dios y en las condiciones para ese encuentro. Ha insistido, como en religiones no cristianas, en el amor entre el alma y Dios, pero ha relegado a segundo término el amor al prójimo y ha perdido de vista la dimensión social del mensaje cristiano [35]. Ha sido, por lo general, una es-

ponsabilidad Las perniciosas manías y tremendos fallos de los piadosos en sus manifestaciones humanas y que, en consecuencia, son los causantes de la falta de poder trasmisivo o *apostólico* de los cristianos actuales »

[35] La teología de la liberación y la cristología latinoamericana han intentado rescatar esta dimensión Paralelamente, en Europa, el movimiento de los cristianos por el socialismo Entre otras, pueden citarse las siguientes obras J L Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols , Madrid 1982, íd , *Teología de la Liberación Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, íd , *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret De los Sinópticos a Pablo*, Santander 1991, L Boff, *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires 1974, íd , *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1986, J Sobrino, *Jesucristo liberador Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991, G Girardi, *Cristianismo y liberación del hombre*, Salamanca 1973, íd , *Cristianos por el socialismo*, Barcelona 1977, íd , *La opción por los pobres*, ed J M Vigil, Santander 1991, I Ellacuría-J Sobrino, *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols , Madrid 1990, G Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, íd , *Liberación y Teología Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977)*, Lima 1977, íd , *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982 Una antología de textos, en J J Tamayo, *La Teología de la Liberación*, Madrid 1990, un estudio de los principales autores, con abundante bibliografía, en íd , *Para comprender la Teología de la Liberación*, Estella (Navarra) [2]1990

piritualidad individualista, más teocéntrica que cristocéntrica, que, por su falta de compromiso con la historia, llevaba a olvidar que Jesús es el Salvador de la humanidad, no sólo a nivel individual sino también social.

Amor a los hombres y amor a Dios

Alguien podría extrañarse de que al tratar del camino hacia la plenitud humana se hable tanto del amor a los hombres y tan poco o nada del amor a Dios y a Jesús. Para aclarar esta dificultad hay que distinguir entre dos clases de amor: el amor de unión e identificación y el amor de entrega.

El amor de que se ha venido hablando hasta ahora ha sido el segundo, el amor de entrega, que puede llamarse también interés activo por el bienestar y el crecimiento personal de los seres humanos y solidaridad eficaz con ellos. De ese amor es modelo la actividad del Hijo del hombre, que plasma su misión mesiánica.

Es claro que esa clase de amor no puede darse respecto al Padre ni a Jesús, que no pueden ser promocionados por el hombre. Pero hay más: el hombre no tiene que entregarse a Dios, es Dios quien, por medio de Jesús, se entrega al hombre con su presencia en el don del Espíritu: es decir, el Padre se da a Jesús comunicándole la plenitud de su ser, Jesús se entrega por los hombres y a los hombres, para comunicarles ese ser (el Espíritu) en la medida en que sean capaces de recibirlo (Mc 1,8 parr.: «el os bautizará con Espíritu Santo»; cf. Jn 1,16: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido: un amor que responde a su amor»); la labor del cristiano es seguir comunicando el Espíritu-vida, mediante su actividad de amor a los demás hombres.

Pero hay otra clase de amor, que es el que crea la relación entre el cristiano por una parte y el Padre y Jesús por otra: es el amor, no de entrega, sino de unión e identificación: la unión con el Padre y Jesús está dada con la presencia de su Espíritu en el hombre, experiencia íntima que funda la identidad cristiana; a partir de ahí, la identificación con Jesús y, a través de él, con el Padre es una labor progresiva que marca el crecimiento espiritual del cristiano. Marcos la llama «estar con Jesús» (3,15; 4,36), y Juan, «dar la adhesión al Hijo del hombre, al que el Padre, Dios, ha marcado con su sello» (Jn 6,27).

Cuanto más se vaya pareciendo a ellos, más identificado estará el hombre con ellos; y la manera de parecerse es precisamente ejercer en el mundo una actividad de amor que prolongue la suya.

De hecho, la relación con Dios que los evangelios proponen no es la de subordinación u obediencia, conceptos tan propios de la antigua Ley, sino la filial. No se trata de ser siervos obedientes de Dios, sino hijos suyos, de parecerse al Padre, de ser como él amando como él ama y actuando como él actúa (Mt 5,48: «Sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo»), según el modelo que aparece en Jesús. El amor del hombre a Dios, la íntima identificación con él, no cesa nunca y ha de ir creciendo mediante la entrega a procurar el bien de los demás y comunicarles vida; Juan lo expresa en el prólogo de su evangelio al decir «los hizo capaces de hacerse hijos de Dios» (1,12), gozosa labor que resume la vida del cristiano.

Se realiza así un cambio de paradigma: en el AT, la atención del hombre estaba centrada en Dios y a él estaba principalmente dedicado su ser (Dt 6,5: «Amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas»). En los evangelios, el cristiano ha de entregarse a los hombres y por ellos, siguiendo el ejemplo de Jesús, sabiendo que esa es la manera de demostrar el amor a Dios. De ahí el tenor del mandamiento nuevo de Jesús según Juan: «Igual que yo os he amado, amaos también vosotros unos a otros» (13,34), que en los sinópticos se expresa con la fórmula «mantenerse despiertos» (Mc 13,34.35.37 parr.) [36], es decir, mantener, como Jesús, la disposición a amar hasta el fin, sin arredrarse por la dificultad. El cristiano no ha de entregarse a Dios, ha de amar entregándose a los demás con Dios y desde Dios.

La oración cristiana

El fundamento de la espiritualidad cristiana es la presencia del Espíritu de Jesús, que realiza la unión con Jesús y el Padre, que conforma el ser del cristiano e impulsa su actividad. Siendo la oración parte esencial de la espiritualidad, también ella esta ligada al Espíritu y a su acción.

[36] Véase Mateos, *Marcos 13* §§ 575-579.

Según las dos facetas de la acción del Espíritu, hay una oración que afecta al ser y otra que afecta al hacer. La primera se basa en la unión que crea el Espíritu, unión real, aunque no se perciba a nivel consciente (unión objetiva); de ahí que la oración primaria y fundamental del cristiano consista simplemente en tomar conciencia de esa unión (unión subjetiva), de la presencia en él mismo del Padre y de Jesús, la fuente de vida y amor (Jn 14,23). Esta oración está en relación con la primera clase de amor mencionada en el apartado anterior, el amor de identificación: es la oración de cercanía y de presencia, presencia amorosa que va transformando al cristiano, que lo va asimilando a Jesús, identificándolo con él y con el Padre, que lo hace vivir compenetrado con ellos.

Esta oración no es ascética, es decir, no se basa en el esfuerzo; de hecho, no hay que «buscar a Dios», es él quien nos busca (Jn 4,23) y basta salir a su encuentro. Es la llamada oración «de unión», de silencio o de simplicidad, una especie de contemplación sencilla y descansada; no necesita palabras, aunque tampoco las excluye; puede existir lo mismo en el recogimiento que en la acción. Cuanto más continua sea la conciencia de vivir en compañía del Padre y Jesús, más podrá hablarse de progreso espiritual. Esta oración está en la línea de la experiencia honda, no está separada de la acción y queda abierta a toda profundización ulterior. Es la oración del crecimiento y la progresiva apertura.

Los evangelistas no mencionan explícitamente esta clase de oración, pues para ellos es una realidad evidente una vez que han descrito la bajada del Espíritu sobre Jesús; en su tanto, lo mismo se aplica al cristiano, quien de Jesús recibe el mismo Espíritu. Hablan de la unión objetiva, la presencia del Padre y de Jesús creada por el Espíritu; dan por descontada la unión subjetiva, la conciencia de esa realidad. Hay fórmulas, sin embargo, que la insinúan: así en Mc 3,14, cuando Jesús convoca a los doce «para que estuvieran con él»; no se trata de mera presencia física a su lado, sino de la adhesión interior a su persona y la asimilación de su mensaje, es decir, de una identificación consciente. Lo mismo la fórmula de Jn 6,56: «El que come mi carne y bebe mi sangre (es decir, el que se identifica con mi persona, actividad y entrega) permanece en mí y yo en él».

La otra faceta de la acción del Espíritu-amor es impulsar a la actividad en favor de los hombres; a este impulso corresponde otra clase de oración, la llamada «de petición»: cuando la solución a los

problemas está fuera de nuestro alcance, en gran parte porque dependen de la libertad del hombre, podemos pedir por los seres humanos o, lo que es lo mismo, unir nuestro amor al del Señor para que llegue a ellos y les ayude. Lo mismo puede decirse de cualquier otra necesidad relacionada con el reino de Dios, es decir, con el desarrollo personal y la maduración de la sociedad, de la comunidad o del cristiano. Esta oración es ocasional y lleva al compromiso con la acción posible.

El Señor no señala modos ni tiempos para la oración; como en todo, deja absoluta libertad a sus seguidores para que ellos construyan su vida cristiana. Tanto la manera como la duración de la oración dependen mucho de la psicología personal. Pero hay que saber que Dios, el Padre, no es absorbente, sino acompañante del hombre; no lo centra en él para retenerlo, sino para que, desde ese centro actúe; no para que esté pendiente de él, sino para que, unido a él, esté pendiente de los demás.

Para realizar el designio del Padre, la plenitud humana, la oración personal es indispensable: la unión con el Padre y Jesús no sólo va purificando interiormente al cristiano y trazando en su fisonomía los rasgos de hijo, sino que templa su espíritu, le da constancia en la actividad y lo anima en la dificultad. Solamente la conciencia de sentirse amado incondicionalmente puede sostener al cristiano y a la comunidad en la ardua tarea cotidiana de dar testimonio del amor del Padre en un mundo crispado, indiferente u hostil; solamente ella hace soportables los propios fallos y defectos, y solamente ella da a la voz, al gesto y a la acción del cristiano el toque de Espíritu que llega al corazón de los hombres.

También es necesaria la petición por el mundo, por la comunidad y por uno mismo. Jesús nos da la pauta en el Padre nuestro (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4): el primer interés del cristiano es la humanidad, luego la comunidad que debe actuar como fermento en ella [37].

Hay obstáculos que, para ser vencidos, exigen una entrega superior a las propias fuerzas; hay labores prolongadas y fatigosas que cada día ponen a prueba la propia capacidad de resistencia; hay decepciones personales y realidades sociales capaces de desanimar para siempre. De ahí la necesidad de la oración, unión continua con la fuente divina de la fuerza, la luz, la alegría, la paz, el amor y la vida.

[37] Cf. Mateos-Camacho, *El Horizonte Humano* 148s.

EL HIJO DEL HOMBRE: SU ACTIVIDAD

Al usar la denominación «el Hijo del hombre», los evangelistas recogen toda la expectación de un orden nuevo expresada en Dn 7,13ss, aunque la cambian de signo.

En primer lugar, como se ha visto, siguiendo una tradición exegética del texto de Daniel, identifican la figura del Hijo del hombre con el Mesías, modificando con ello su sentido colectivo. En efecto, mientras que en Daniel la figura humana («como un hijo de hombre») aparece como mero representante de los judíos fieles a la alianza (Dn 7,27: «el pueblo de los santos del Altísimo»), en los evangelios «el Hijo del hombre» no designa primariamente al Israel fiel, sino a Jesús, el prototipo de Hombre, y, con él, a la comunidad universal que se forma a su alrededor, la cual, por la participación de su Espíritu, comparte su unción mesiánica y su misión.

I. LA ACTIVIDAD DE JESUS

El texto de Daniel anunciaba que la figura humana, es decir, el conjunto de los fieles («santos») de Israel, dominaría a las naciones. Por el contrario, según los tres sinópticos, la actividad del Hijo del hombre, tipificada en la de Jesús, consiste en comunicar a los seres humanos, sin distinción de pueblos o razas, una nueva vitalidad que borre el lastre negativo de su pasado y les permita emprender el camino de su plena realización. Característica de esta actividad es ser ejercida con absoluta libertad, sin estar limitada ni regulada por normas externas (Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,5) y su índole se describe en Mc y Mt como un servicio o ayuda mutua en el interior de la comu-

nidad cristiana (cf. Lc 22,17), y, fuera de ella, como una entrega para liberar a los hombres de la opresión y la esclavitud (Mc 10,45; Mt 20,24-28).

En Juan, paralelamente, el objetivo de la actividad de Jesús, el Hijo del hombre, se caracteriza como «dar vida» (cf. 5,21.25.40, etc.), vida exuberante (10,10), calificada, con mucha frecuencia, como «vida definitiva» (3,13-15; 6,26b-27.54; cf. 5,24; 6,40, etc.), es decir, una vida capaz de superar la muerte. La libertad de Jesús frente a las prescripciones legales queda patente en aquellos pasajes de Jn donde antepone el bien del hombre a la observancia del precepto festivo (5,1-16: el paralítico de la piscina; 9,1-14: el ciego de nacimiento) y cuando equipara su libertad para obrar a la de Dios mismo (5,17). La actitud de servicio se pone en evidencia en el episodio del lavado de los pies de los discípulos (13,3-17).

Comunicación de vida

El episodio que, en los sinópticos, resume la actividad del Hijo del hombre es el del paralítico (Mc 2,1-13; Mt 9,2-8; Lc 5,18-26), figura de la humanidad privada de vida por el pecado. Los evangelistas señalan que, por su adhesión a Jesús, el hombre queda libre de su pasado y recibe una nueva calidad de vida, y representan esto en el relato mostrando que el paralítico se independiza de su lamentable situación, simbolizada por la camilla, y adquiere libertad de movimientos. Jesús, sin embargo, no le prescribe una línea de acción concreta; el hombre, con su nueva capacitación, ha de orientar su vida y disponer de ella [1].

El paralítico representa, pues, a los hombres, en particular a los paganos, que desean liberarse de su dependencia de la sociedad que los rodea y los hace cómplices de su injusticia. El episodio

[1] La figura del paralítico es, sin duda alguna, una construcción de los evangelistas. Mc afirma que Jesús «les exponía el mensaje» (2,2), sin especificar su contenido, y, a continuación, inesperadamente, registra la llegada del paralítico y su curación (2,3-12a), que no es más que la escenificación del mensaje que propone Jesús; cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 200-218. Es decir, para evitar que se piense en un mensaje meramente doctrinal o en una disquisición filosófica, lo pone en clave de actividad. Para Mc, una doctrina sin realización no tiene valor. El mismo recurso aparece en el primer episodio de los panes (6,34-44).

muestra así el sentido de la actividad de Jesús, el Hijo del hombre: es una actividad centrada en el individuo humano, que tiene dos aspectos: liberador y vivificador, es decir, que pretende ante todo sacar al hombre de los condicionamientos, sociales y personales, que impiden u obstaculizan su desarrollo, para, a partir de ahí, ponerlo en la línea de la personalización y la plenitud.

Esta labor es al mismo tiempo la más importante y la más urgente; así lo ponen de relieve Mt y Lc, usando una imagen hiperbólica: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,19-20; Lc 9,58). Lo propio del Hijo del hombre es la entrega incesante, expresión de su amor, para ofrecer una alternativa de salvación a todos los hombres, y renuncia a toda estabilidad y comodidad personal con tal de llevarla a efecto [2].

En Jn, la liberación y el don de vida que hace Jesús a los hombres se patentiza en la perícopa del paralítico de la piscina (Jn 5,2-9), donde el inválido representa al pueblo judío, sometido a la institución religiosa y esclavizado por la Ley; el discurso que sigue a la curación la interpreta como un don de vida, una resurrección de muertos (5,21) [3].

Los evangelios sinópticos distinguen entre la labor «social» de Jesús y la específicamente suya. La distinción está indicada por el uso diferenciado de los verbos *therapeuô*, «curar», y *sôzô*, «salvar». El primero denota la actividad que elimina o alivia un mal existente (enfermedad, marginación: cf. Mc 1,34; 3,2.10; 6,5.13; Mt 4,23, etc.; Lc 4,40, etc.); no exige adhesión a Jesús, muestra el interés por el ser humano y, a menudo, se ejerce con grupos de enfermos; afecta a las circunstancias en que se encuentran los individuos. «Salvar» (cf. Mc 5,34 parr.; 6,56; 10,52, etc.), en cambio, supone la fe-adhesión a Jesús, incluye el aspecto positivo de la infusión de una vida de calidad divina (el Espíritu) que potencia al hombre mismo y excluye la definitividad de la muerte; afecta al ser de la persona. Por necesaria que fuera la labor social, la actividad de Jesús tenía un objetivo que la superaba [4].

[2] Para el sentido de esta formulación extrema, véase cap. II, pp. 58-61.

[3] Véase Mateos-Barreto, *Juan* 272s, 289s.

[4] L. Alvarez, *Testamento espiritual* 34-35, lamenta que con frecuencia se considere que la actividad del cristiano se limita a la labor social: «Pocos son los conscientes de la diferencia de calidad que existe entre la generosidad humana y la que

Universalidad

En los sinópticos, el pasaje del paralítico (Mc 2,1-13 parr.) tiene claras implicaciones. En primer lugar establece que, ante el reinado de Dios, no existe privilegio para el pueblo judío: cualquier individuo humano puede integrarse en el Reino con el mismo derecho. Esto implica la desaparición de la noción de pueblo elegido, aunque ésta tuviera su fundamento en numerosos pasajes del AT (Dt 7,7s; 29,12; Sal 33/32,12; 135/134,4; Is 41,8.9; 44,1.2, etc.) y pueda considerarse que esa calidad existió en una determinada etapa histórica, en vista de un testimonio para las demás naciones.

Una importante consecuencia de lo anterior es que si la máxima distinción concebible para un pueblo desaparece ante el amor universal de Dios que iguala a todos los hombres (cf. Mt 5,45), es imposible en lo sucesivo invocar una pertenencia étnica o una identidad nacional para reclamar la predilección divina o un trato de favor en el acceso a Dios. En adelante, toda la humanidad está invitada a incorporarse a la sociedad nueva o reino de Dios (Mt 8,10-12; 22,1-10 parr.; Mc 12,1-12 parr.). Ningún pretexto racial, histórico o religioso podrá basar una discriminación o justificar un privilegio entre los pueblos.

En Jn, la universalidad del don de la vida se expresa en el episodio del funcionario real (4,46b-54), donde el enfermo no pertenece al pueblo de Israel [5].

Libertad

En términos teológicos, la libertad de Jesús, el prototipo de hombre, puede expresarse así: en él, a la plenitud del Espíritu

es de Gracia. Así ocurre de continuo con actuaciones... que están en su entraña huecas de cualquier sentido o referencia a lo divino. Sus realizadores... se figuran, sin embargo, haber alcanzado con ellas el *status* de creyentes modélicos, cuando de hecho no han pasado a lo sumo de "concienzudos ciudadanos"... desde el punto de vista del espíritu estas actuaciones del compromiso temporal o de la dedicación al progreso social son actuaciones llenas de ambivalencia y equivocidad mientras no se las aclare y purifique por dentro. Entonces se vuelven diáfanas y son apostólicamente válidas.»

[5] Véase Mateos-Barreto, *Juan* 258-267.

corresponde la plena calidad de Hijo de Dios, el que actúa como Dios mismo, según el modelo divino (Mc 1,10s; Mt 3,16-17; Lc 3,22). Esto conlleva la plena libertad, la decisión autónoma, no sujeta a normas externas, sino acorde con el Espíritu que posee [6]. El texto central para esta afirmación es el que aparece en los tres sinópticos, con parecida redacción: «El Hijo del hombre es señor también del precepto» (Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,5).

En su contexto, estas palabras aseveran que la actividad del Hombre pleno no está sujeta a las prescripciones de la ley de Moisés. El Hijo del hombre, portador del Espíritu, actúa a partir de su interioridad, no guiado por una ley religiosa. Y no sólo no está supeditada su actividad a esas normas, sino que el bien del hombre, que es la finalidad de su obrar, constituye una instancia superior a toda norma y juzga de su validez (Mc 2,27): una norma es válida sólo en la medida en que contribuye al bien del hombre (cf. Mc 3,4). Por eso los evangelistas sinópticos definen primero la actividad del Hijo del hombre: comunicar vida a los seres humanos; luego su libertad de la Ley, para indicar que esa actividad no está circunscrita por normas externas.

Jn, por su parte, contrapone la Ley mosaica al amor fiel (1,17). En este evangelio, Jesús se distancia marcadamente de esa Ley y, más en general, de la antigua Escritura, que reflejaba sólo imperfectamente la realidad de Dios (8,17 y 10,34: «vuestra Ley»; 15,25: «la Ley de ellos»). La libertad de acción de Jesús y su equiparación a la de Dios la expresa Jn en el dicho a los dirigentes judíos que perseguían a Jesús por su actividad liberadora, que no tenía en cuenta el precepto festivo: «Mi Padre sigue trabajando y yo también trabajo» (5,17).

Llegado el reinado de Dios y ante el ideal de Hombre presente en Jesús, la Ley queda superada, pues para el pleno desarrollo del individuo y de la humanidad toda ley moral o religiosa constituye una limitación [7]. En efecto, al poner Jesús como meta del desarrollo

[6] Cf. Duquoc, *Jesús, hombre libre*; Gray, *Jesús, camino de libertad.*

[7] Cf. Gál 3,23-25: «Antes de que llegara la fe estábamos custodiados por la Ley, encerrados esperando a que la fe se revelase. Así la Ley fue nuestra niñera, hasta que llegase el Mesías y fuésemos rehabilitados por la fe. En cambio, una vez llegada la fe, ya no estamos sometidos a la niñera, pues por la adhesión al Mesías Jesús sois todos hijos de Dios.» 4,1-5: «Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, pues, aunque es dueño de todo, lo tienen bajo tu-

humano una plenitud que comporta la condición divina, propone una entrega ilimitada, como la suya, de amor a los hombres (Jn 13,32: «Igual que yo os he amado, amaos también vosotros unos a otros»). Tal entrega no puede encerrarse en los artículos de una ley moral, que define y circunscribe la obligación y, en consecuencia, el ámbito y la realización misma del amor. La ley moral no exige más que lo que prescribe, y lo que prescribe es, por fuerza, limitado; estrecha así el ideal del hombre, tanto más cuanto que ordinariamente se formula en términos negativos («no matar», etc.), y aprisiona al ser humano en la mediocridad. En general puede decirse que quien se contenta con observar los preceptos de una ley religiosa se limita a cumplir con actos obligatorios o a no actuar de determinada manera; la mayor parte de su tiempo queda fuera de ese ámbito, vacía por lo que respecta a su crecimiento humano.

Por eso, aunque Jesús llama «mandamiento» al ideal de vida que él propone, para oponerlo a los de Moisés (Jn 13,34: «un mandamiento nuevo»; Mc 13,34: «le mandó mantenerse despierto», cf. 13,35.37), ese ideal encierra una actitud positiva mucho más comprometida y de ámbito infinitamente más amplio que las que exige la Ley, preocupada sobre todo por evitar las malas acciones. El Decálogo pretendía garantizar un mínimo de convivencia para el pueblo judío; Jesús aspira a crear un máximo de fraternidad entre todos los seres humanos.

Otro aspecto de la libertad del Hijo del hombre es el que muestra su actitud hacia los bienes creados. Lo subrayan Mt y Lc (Mt 11,18-19; Lc 7,33-34), quienes ponen en contraste dos modos de vida: el de Juan Bautista, de tinte ascético («ni comía ni bebía» como los demás), y el normal, no ascético, del Hijo del hombre («come y bebe» como todo el mundo). El Hombre pleno, que está en sintonía con la creación, usa y disfruta de sus bienes, sin atenerse a las prácticas ascéticas tradicionales. La rigidez o la extravagancia no son componentes de la plenitud humana.

Este modo de proceder permite a Jesús acercarse a los excluidos del sistema religioso por no respetar las normas de la Ley ni, mucho

tores y curadores hasta la fecha fijada por su padre. Igual nosotros: cuando éramos menores estábamos esclavizados por lo elemental del mundo. Pero cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo... para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que recibiéramos la condición de hijos.»

menos, las prescripciones fariseas (Mt 9,10-11 parr.; Lc 15,1-2). El amor del Hijo del hombre no traza fronteras ni excluye a ningún ser humano; al contrario, quiere acercarse a todos y tener trato con todos. Y la normalidad en el modo de proceder y en la relación con el entorno allana el camino para el acceso a los demás [8].

Servicio

Jesús describe la labor del Hijo del hombre en términos de servicio; así aparece en un dicho que se encuentra en Mc y Mt: «Porque el Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y para dar la vida en rescate por todos» (Mc 10,45; Mt 20,28; cf. Lc 22,27). El dicho sirve de colofón a la instrucción que da Jesús a los Doce después de la petición de los Zebedeos, quienes pretendían los primeros puestos en el reino mesiánico glorioso que, según las expectativas del grupo, se disponía a inaugurar Jesús en Jerusalén.

El texto de la instrucción hace ver que el «servir» se refiere a los miembros de la comunidad cristiana (Mc 10,43: «el que quiera hacerse grande ha de ser servidor vuestro»); «dar la vida en rescate por todos» se refiere, en cambio, a los hombres que no pertenecen a ella y, en particular, a los paganos que se encontraban en situación de esclavitud (cf. Mc 10,44: «el que quiera ser primero ha de ser siervo/esclavo de todos»); el evangelista usa una formulación extrema que incluye toda la gama de opresiones que impiden al ser humano aspirar a su plenitud [9].

La actividad del Hijo del hombre tiene, pues, dos facetas: una, dentro de la comunidad, en la que ejerce un servicio mutuo que mira a favorecer el crecimiento humano, la personalización y maduración de sus miembros. La otra, fuera del ámbito de la comunidad, pone el acento en la liberación de los oprimidos, cuyo caso extremo eran los esclavos, que, como estamento, existían en las sociedades paganas. En el primer caso, los miembros de la comunidad, que han hecho la opción por Jesús y tienen su Espíritu, deben haber superado ya el estadio de liberación y estar en el de la propia realiza-

[8] Cf. Fraijó, *Jesús y los marginados Utopía y esperanza cristiana*, esp. 43-87.

[9] Véase cap. II, pp. 53-56.

ción, que se irá verificando en la medida en que, con el Hijo del hombre, se entreguen a la doble labor de servicio. En el segundo, la liberación de las condiciones infrahumanas, cuya figura es la esclavitud, representa el paso inicial que abre a los oprimidos la vía de su desarrollo.

También es importante este texto porque descubre otra característica del verdadero amor, a saber, que su actividad no se ejerce desde un plano de superioridad: el Hijo del hombre se hace servidor con los servidores y da la vida por los esclavos. La grandeza está en el servicio; la primacía, en la renuncia a la consideración o brillo social y en la solidaridad con los que ocupan el lugar más bajo en la sociedad. Esto excluye el paternalismo y la imposición. El bien se hace poniéndose al mismo nivel que el oprimido o incluso más abajo. Así lo expresa elocuentemente en Jn el episodio del lavado de los pies (13,2-17), donde Jesús, sin perder su categoría de Señor (13,14), se hace el criado de los discípulos: les da trato de señores para levantarlos a su altura [10].

Dificultad de la tarea

Un caso típico y explícito de la dificultad de esta tarea de personalización se encuentra en Jn 12,30-36, pasaje ya comentado [11], cuyo sentido puede resumirse así: lo que la multitud judía desea y espera es que un gobernante providencial asuma la plena responsabilidad de procurar el bien del pueblo y la gloria de la nación, y ser ella misma un colectivo sumiso que se deje guiar por él; así lo ha expresado en la aclamación mesiánica a las puertas de Jerusalén: «Hosanna. Bendito el que llega en nombre del Señor, el rey de Israel» (12,12-15), cuyo significado davídico y guerrero Jesús quiere contrarrestar montándose en un borrico, para recordar el texto de Zac 9,9, que describe al rey pacífico: «No temas, ciudad de Sión: he aquí a tu rey que llega, sentado en una cría de asno.»

La propuesta que poco más tarde hace Jesús a la multitud es diametralmente opuesta a su expectativa. Jesús les ha anunciado el fin del sistema judío opresor (12,31: «ahora se va a dar sentencia contra

[10] Cf. Mateos-Barreto, *Juan* 595-602.

[11] Véase cap. V, pp. 182-184.

el orden este, ahora el jefe del orden este va a ser echado fuera») y lo relaciona con su muerte-exaltación, expresión máxima del amor y realización plena del Hombre-Dios, anunciando su propósito de elevar a los seres humanos a su altura (12,32: «y yo, cuando sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí»). Es la propuesta de un Mesías que capacita a cada individuo para que desarrolle al máximo su persona, ejercitando su libertad y haciéndose corresponsable del bien de todos. La alusión a la muerte en cruz, indicada por el evangelista mismo (12,33), muestra que el atraer a todos hacia sí, hacia su nivel, se verifica comunicándoles el Espíritu que él entrega al morir (19,30) y que pone al hombre en el camino de una plenitud como la de Jesús. El texto deja entrever que la liberación de los judíos que componían la multitud dependía de su respuesta al propósito de Jesús; aceptarlo y comprometerse con él les daría la libertad personal y haría cesar para ellos la opresión.

La multitud, sin embargo, no quiere comprometerse. Imbuida de las enseñanzas que había recibido, espera la liberación de la mano de un mesías poderoso y triunfador. La muerte anunciada por Jesús les parece una contradicción, pues, según lo aprendido, para ellos el mesías se identificaba con el Hijo del hombre de Daniel, al que se prometía una autoridad perpetua, que no pasaría nunca, y un reinado sin decadencia (Dn 7,14).

No comprenden o no aceptan el plan de Jesús. Ellos, que protestan de un régimen opresor, quieren como solución otro régimen autoritario, que, como el primero, impediría su crecimiento personal. No se comprometen a colaborar por una sociedad nueva, pretenden que un líder se encarge de arreglar por sí solo la situación. No salen de las categorías de poder; prefieren la comodidad de la sumisión al poderoso, renunciando con ello a su libertad y a su propia realización.

Aparece claramente que el ideal de la gente y el propósito de Jesús son incompatibles, como lo son abdicar de la propia responsabilidad por los demás o asumirla en todo su ámbito, dejar el propio arbitrio en manos de otro o ser dueño de sí y de la propia vida, buscar la seguridad del súbdito obediente o arriesgarse a la aventura de la libertad, aceptar la desigualdad institucionalizada o trabajar por la igualdad, vivir en el infantilismo o en la madurez adulta.

No es la única vez en Jn que una multitud pretende hacer a Jesús

rey: ya había sucedido en Galilea cuando el reparto de los panes (6,15), lo que provocó la retirada de Jesús al monte, él solo. Es decir, en vez de captar el valor de la solidaridad y la entrega, que Jesús había querido comunicarle al repartir él mismo los panes, la multitud no se compromete, prefiere delegar su responsabilidad en un líder que se encarge de resolver los problemas (6,26: «Sí, os lo aseguro: no me buscáis porque hayáis visto señales, sino por haber comido pan hasta saciaros»). Es siempre la falta de amor y de interés por el bien de los otros, que, para rehuir la corresponsabilidad, prefiere renunciar a la libertad, bloqueando con ello el propio crecimiento como persona. Lo sucedido antes en Galilea se repite en Jerusalén con la multitud que lo escucha.

II. ACTIVIDAD DEL CRISTIANO Y DE LA COMUNIDAD

El valor inclusivo o extensivo de la expresión «el Hijo del hombre» da a entender que la construcción del reino de Dios, es decir, la maduración y el éxito de la humanidad, no es obra de Jesús solo: lo es también de sus seguidores, dotados del Espíritu (mesianismo compartido). El designio divino es que los seres humanos alcancen la plenitud de vida que se manifiesta en Jesús: ser fiel a Dios consiste en tender personalmente a esa meta y esforzarse porque los demás la alcancen. Se deduce que tanto en la comunidad como en la misión cristiana todo tiene que ordenarse a la realización del hombre. Esto es lo prioritario y lo absoluto; todo lo demás es medio o condición.

La consecuencia inmediata de esta constatación es que nadie puede descargar en un líder salvador la propia responsabilidad respecto al mundo: el proceso de desarrollo material y espiritual de la humanidad es cosa de todo hombre, y los cristianos deben tener plena conciencia de esa responsabilidad que comparten. La experiencia de Dios estimula a la comunidad cristiana a la tarea, pero no debe pensar que tiene el monopolio: debe tratar de asociar a su labor a todos aquellos, creyentes o no, que se esfuerzan por el bien de la humanidad; y, viceversa, ha de asociarse ella a todo movimiento o iniciativa no cristianos que tiendan a ese bien, reconociendo el Espíritu dondequiera se encuentre. Tiene que tomar como suyo todo lo que signifique afirmación de la libertad y dignidad del

hombre, toda nueva posibilidad de crecimiento y maduración humanos [12]. Así continuarán la obra iniciada por Jesús, el modelo de Hombre.

La propuesta de Jesús implica, por tanto, que los cristianos no pueden formar una Iglesia de fieles pasivos, dedicados únicamente a cumplir con sus supuestas obligaciones para con Dios y esperando que sea él quien lo solucione todo. Dios no absorbe al hombre, lo proyecta hacia los demás; no monopoliza la actividad, sino que dinamiza al ser humano y lo potencia para actuar; no retrae al individuo de la historia, lo sumerge en ella; no le hace despreciar lo existente, obra divina, quiere que lo ame y se sirva de ello para llevar a término la obra de la creación. Lo que Dios quiere de todo ser humano, y muy en particular de los que siguen a Jesús, es el interés y el esfuerzo, cada uno en la medida de sus posibilidades y circunstancias, por crear un mundo más humano, por elevar el nivel de madurez de la humanidad, por favorecer el avance de la hominización. Hay que colaborar al éxito del Dios creador esforzándose porque su creación, de la que el hombre es el máximo exponente, llegue a su pleno desarrollo; hay que colaborar al éxito de Dios Padre, ayudando a que los hombres hagan la opción necesaria para poder ser y llamarse hijos suyos y acrecienten su parecido con su Padre del cielo.

Jesús señala la meta: construir una sociedad digna del hombre, es decir, justa, libre y creativa, próspera y sobria, solidaria y feliz, una comunidad humana, el reino de Dios en la tierra, que, entrelazada por las diversas manifestaciones y grados del amor fraterno, estimule a los seres humanos a avanzar en su realización y plenitud personal.

Al mismo tiempo, Jesús identifica los obstáculos o impedimentos a la realización de ese proyecto, obstáculos que hay que sortear o derribar; son los falsos ideales de realización humana: las ambiciones egoístas de riqueza, prestigio y poder. Pero, como se ha dicho, no traza el itinerario que lleve infaliblemente a la meta: en-

[12] Cf. Flp 4,8: «Por último, hermanos, todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo honesto, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenerlo por vuestro.» Se refiere Pablo a la sociedad de Filipos, ciudad pagana donde, según Hch 16,12s, ni siquiera había sinagoga.

contrar caminos y soluciones es cosa de los hombres, aunque contando siempre con su ayuda y su fuerza. Toca a los hombres construir su mundo. Él no ofrece soluciones o recetas: su labor es potenciar al ser humano, para que vaya creándose una humanidad vigorosa, amorosa, libre, dispuesta a entregarse para procurar el bien de todos. No hay salvación meramente individual; la salvación de cada uno, que comienza en este mundo y es la plenitud de vida, se consigue tanto más eficazmente cuanto más humana sea la sociedad en que vive.

Actividad socio-política

La gran preocupación de los cristianos comprometidos es hoy la labor por la justicia social y, en particular, por mejorar la condición de los oprimidos y asimismo la de los marginados y más desfavorecidos en el seno de una sociedad próspera. Esa labor pretende eliminar los obstáculos externos que impiden o coartan el crecimiento humano.

Nadie puede ignorar o subestimar la necesidad de esta clase de esfuerzo, pero hay que notar que la preocupación y la labor por la justicia social no es exclusiva de los cristianos ni tampoco necesita la inspiración cristiana para existir [13]; es por sí misma objetivo de cualquier persona que viva la solidaridad humana y sea sensible a las situaciones de opresión y de miseria. De hecho, el interés por la justicia social se ha despertado entre los cristianos a consecuencia de acontecimientos relativamente recientes, inspirado por las iniciativas de movimientos políticos o sindicales. Los problemas de la justicia social buscan solución a su propio nivel y desde el punto de vista humano, sin necesidad de apelar a Jesús.

Es innegable, sin embargo, que la labor por la justicia puede ser superficial y tener resultados decepcionantes y efímeros. El mero bienestar no contribuye al crecimiento personal. Los hombres pueden salir de una condición infrahumana, pero, si no cambian mu-

[13] Cf. L. Alvarez, *op. cit.* 50: «... cabe también la forma colectiva..., que llamaría "social" por dedicarse a las cuestiones globales que atañen a la sociedad misma; así los asuntos económico-políticos, así el empeñarse por la mejora de las viviendas o de las condiciones de trabajo, etc. Y todo esto se puede hacer con o sin Dios.»

chas de sus actitudes, quedará una injusticia soterrada que volverá a manifestarse y a infectar la sociedad.

En realidad, la acción social es urgente e imprescindible, pero, siguiendo el ejemplo de Jesús, debe tender a lo más importante, el cambio interior del hombre. Jesús no se conforma con una justicia social externa, quiere transformar a la persona y hacer así posible un cambio duradero de sociedad: la justicia, faceta del amor, debe dimanar del interior de cada ser humano, no ser impuesta desde fuera. No le basta tampoco a Jesús que el hombre sea más o menos feliz en este mundo, quiere llevarlo a su pleno desarrollo comunicándole una vida que supere la muerte [14].

Es decir, no hay que contentarse con suprimir obstáculos estructurales. Y aunque a menudo lo más urgente sea sacar a los hombres de una situación infrahumana, para restablecer su dignidad y darles posibilidad de opción libre, lo más importante es siempre el desarrollo personal. En el episodio evangélico del endemoniado geraseno (Mc 5,2-20 parr.), donde se describe la situación desesperada de los esclavos en rebelión, que pretendían vanamente subvertir por la violencia la situación opresora, la lección es clara: Jesús restituye al hombre su dignidad de persona y es eso lo que causa a la larga la ruina del sistema opresor, representado por la gran piara de cerdos que se precipita acantilado abajo en el mar [15].

En otras palabras, hay que derribar todo lo estructural que impide el desarrollo humano (opción por la justicia); pero también eliminar todo obstáculo personal y fomentar lo positivo del hombre, estimulando su realización (opción por la plenitud). Si la plenitud humana se basa en el amor a todos, hay que eliminar todo lo que se oponga al amor y solidaridad en el individuo y, en consecuencia, en la sociedad. El proceso personal es más rápido: el individuo puede cambiar de actitud, aunque queden residuos de su pasado; el social es más paulatino, y se realiza por la transformación de la relación humana y el crecimiento de la solidaridad, que van creando nuevas estructuras sociales, y, siempre y donde sea necesario, mediante la presión y la denuncia, que exigen otro modo de vivir en sociedad.

[14] *Ibid.* 42: «Cuando hacemos cosas en beneficio de los demás, no debemos hablar de "amor", sino de "servicio". Somos en esos casos seres de *servicio*, seres útiles para el otro, para el vecino. Hablar de amor significa otra cosa.»

[15] Cf. Mateos-Camacho, *el Evangelio de Marcos* I 448s, 522.

Por tanto, concebir como el objetivo primario y distintivo de los grupos cristianos una acción social o política impersonal es una visión parcial e incompleta que reduce el campo de su misión [16]. Significa atribuir al punto de partida la categoría de meta. Por eso Jesús no acepta para sí el papel de un líder que impone la justicia; quiere el cambio interior y la maduración del hombre, quiere que la justicia social nazca de la confluencia de las justicias individuales. Mientras sigan vivas en los hombres las raíces de la injusticia, es decir, los egoísmos y las ambiciones, el desarrollo humano se verá obstaculizado y no habrá verdadera ni duradera solución para la sociedad.

Actividad específica cristiana

Del ser y del ejemplo de Jesús se deduce que la actividad propia de la comunidad cristiana mira siempre a la plenitud de vida del hombre; su objetivo es fomentarla y ayudar a crecer en calidad humana. El cristiano y la comunidad tienen que tender a ese objetivo trabajando para elevar el nivel de desarrollo personal y la madurez de sus semejantes. Una acción social que prescinda de eso se queda corta, no tiene en cuenta lo principal.

No basta, por tanto, cualquier servicio a los demás, hace falta el servicio que es expresión de amor, único modo de comunicar vida. No basta actuar con el cerebro y las manos, hace falta poner el corazón. Ahí está la diferencia entre quedarse en lo externo o tocar lo íntimo. Solamente una actividad así puede ayudar a los otros en el terreno de su maduración personal.

En la versión de Jn del episodio de los panes (6,1-13), es Jesús quien, como un sirviente (amor-entrega/servicio) reparte el pan (amor-solidaridad) (Jn 6,11). No vale el amor sin pan ni el pan sin amor. Con su gesto, Jesús invita a la multitud a la entrega y la solidaridad. No se contenta con hacer el bien: quiere llevar a aquellos

[16] Cf. L. Alvarez, *op. cit.* 57: «Al concebir únicamente la acción político-social... se coloca ésta automáticamente por encima de las demás actuaciones cristianas... Ya conocemos la distinción de Aranguren entre lo urgente y lo importante. Aquí la urgencia es la justicia social, lo político. Así los dedicados a ello... se han creído los eminentes del cristianismo porque han confundido lo *básico* elemental y necesario con lo culminante cimero y gratuito. Este yerro es el causante o promotor de todo el desenfoque parcialista que se da hoy día en los rangos creyentes ilustrados.»

hombres a hacerse corresponsables del bien de los demás, ensanchando así el ámbito del amor y su fruto; esa opción asegura el doble alimento, el perecedero y el permanente: el pan, que mantiene la vida física, y el amor, que garantiza una vida definitiva (Jn 6,27).

En paralelo con la de Jesús, la actividad cristiana no insiste sólo en el derecho del más desfavorecido a recibir, sino también en su compromiso de hacer y de dar, asociándose a la tarea común. No busca sólo una sociedad próspera, sino una sociedad nueva, en la que no domine el egoísmo, en la que el bienestar sea solidario y compartido.

El Padre y Jesús comunican al hombre su amor vivificante; el hombre debe comunicar a otros ese amor. La actividad que demuestra amor invita a otros a amar, y el amor es vida. Toda la actividad del cristiano, en todas sus etapas, debe estar impregnada de amor, para ir comunicando vida desde el principio. El amor se traduce en servicio, que derriba barreras y demuestra la sinceridad; la prepotencia aleja y hace sospechar de otros intereses; el paternalismo humilla.

El individuo y la comunidad cristiana, en los que habita el Espíritu, puede y debe comunicar a otros la vida que ella tiene. Sin eso, su actividad quedará en una acción externa de aliviar miserias, subsanar deficiencias o cambiar estructuras, sin sanar ni vitalizar lo profundo del hombre ni promocionarlo. Si la línea de desarrollo humano es el amor, una actividad sin amor no desarrolla ni al que la recibe ni al que la ejerce.

Raíz de la actividad

Por otra parte, la labor de comunicar vida requiere estar unido a la fuente de la vida, el Padre presente en Jesús. Así lo afirma explícitamente el evangelio de Juan en el símil de la vid verdadera cuando va a tratar de la misión de los discípulos: «sin mí no podéis hacer nada» (15,5b). No quiere decir el evangelista que el discípulo no pueda ejercer ninguna actividad, incluso benéfica; se refiere a la labor específicamente cristiana, la comunicación de vida («el fruto»). Para ella se requiere la unión con Jesús: si no existe el flujo interior del Espíritu-vida entre Jesús y los suyos, la actividad de éstos no puede ayudar a la renovación del hombre. El mero voluntarismo sin

vivencia producirá un fruto superficial, no «un fruto que dure» (Jn 15,16), y puede desembocar en un activismo estéril.

A partir del momento en que, por la adhesión a Jesús, el hombre recibe el Espíritu, ya no hay dos principios de acción, Dios y el hombre, que convergen en la obra, sino uno solo: Dios en el hombre y el hombre en Dios [17]. Cuanto más estrecha sea esta unión, tanto mayor será el fruto de vida que produzca. En la tradición espiritual cristiana se ha llamado «ser contemplativos en la acción» a estar iluminados en la actividad por la presencia del Señor que la sostiene y colabora en ella. Esto exige que la adhesión a Jesús no sea solamente intelectual ni se viva desde fuera; ha de ser vivencia interior, punto de partida de la acción y permanente contacto. Esa adhesión/amor a Jesús lleva al amor a los demás; sin ella no hay impulso interno, sólo voluntad seca [18].

Los cristianos, en su actividad en favor del desarrollo y plenitud del hombre, han de estar persuadidos de que están realizando el designio del Padre y deben mantener viva esa confianza en medio de las dificultades recurriendo a él sin desfallecer (Lc 18,1-8). El recurso a Dios los afianzará, impidiendo que aflojen en la tarea, a través de la cual el Padre actúa. No hay que descorazonarse por la demora de un cambio social ni dejarse inquietar por la impaciencia: el cambio de situación es consecuencia de la maduración de los individuos, objeto de la labor cristiana; maduración que tiene su propio ritmo y no puede acelerarse milagrosamente.

Iniciativa y creatividad cristiana

Para llevar adelante esta labor no existen fórmulas. La realidad personal y la social son muy complejas y ambiguas. El evangelio ex-

[17] Así lo expresa Jn a propósito de la actividad de Jesús: «Las obras que yo realizo en nombre de mi Padre, ésas son las que me acreditan... Yo y el Padre somos uno» (10,25.30) «Si yo no realizo las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las realizo, aunque no me creáis a mí, creed a las obras; así sabréis de una vez que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38s).

[18] Cf. L. Alvarez, *Revivencia* 34-36: «Somos culpables del inveterado error de mezclar y entremezclar los valores del "pensar" y del "vivir", de fusionar sus incidencias y valías, cuando son de muy distinta y separada categoría... sin darnos cuenta hemos atribuido a la actividad pensante los bienes y propiedades que pertenecen al elevado dominio del Ser.»

pone solamente criterios que permiten discernir lo que es conforme al modelo y a los valores de Jesús y que, como tal, contribuye al bien de la humanidad. Será tarea de los cristianos buscar los cauces para la eficacia de esa actividad en cada circunstancia y actuar en consecuencia.

De hecho, Jesús no da normas: propone un ideal de plenitud que debería entusiasmar al hombre e indica el camino, el del amor activo, que ha de encontrar en cada época y pueblo sus líneas de acción más eficaces. En el terreno de la ciencia, el hombre ha ido adquiriendo trabajosamente nuevos conocimientos que redundan en beneficio de la humanidad. Tras innumerables crisis sufridas al tropezar con nuevos datos, las leyes o principios científicos no se conciben ya como inmutables, sino como teorías o hipótesis de trabajo siempre sujetas a verificación y rectificación. En presencia de un fenómeno antes reputado «imposible», la ley se ve forzada a cambiar de enunciado. Es una ley humilde en su búsqueda, no un oráculo pretencioso [19]. El mismo proceso ha de tener lugar para afinar el desarrollo ético y procurar el crecimiento y maduración del género humano, línea maestra de su evolución. La propuesta y la acción de Jesús pretenden acelerarla, pero no dispensan al hombre de la búsqueda y del esfuerzo.

Eso indica la apertura que debe ser propia de los cristianos. Un dicho rabínico afirmaba: «Lo que no está en la Torá (la Ley mosaica) no existe en el mundo», ateniéndose a la idea de un mundo cerrado, de un orden establecido por Dios de una vez para siempre [20]. Nada más opuesto a la actitud del cristiano: el mundo, el hombre, la sociedad, deben ir cambiando, creciendo, subiendo de nivel; por eso, el mensaje evangélico no pretende agotar la realidad, todo lo contrario: señala direcciones para la construcción de un orden nuevo, pero ellas no bastan para enfrentarse con las circunstancias concretas y cambiantes de la historia, individual o colectiva. La comunidad cristiana, en colaboración con aquellos que participan del mismo ideal, deberá echar mano de todos los recursos de conocimiento y actividad a su alcance.

En otro tiempo los principios éticos o morales eran patrimonio de la religión; pero, a lo largo de los siglos, la sociedad ha ido asi-

[19] Cf. Mateos, *Cristianos en fiesta* 202.
[20] Cf. Mateos-Camacho, *El horizonte humano* 164-166.

milándoselos hasta considerarlos suyos y elaborarlos por sí misma. Existe una ética civil, aspecto de la mayoría de edad alcanzada por el hombre [21]. La sociedad moderna no depende ya de la religión para dictaminar sobre lo que es bueno o reprobable; se ha creado o se va creando su propio acervo de principios que definen su criterio ético o moral, apoyándose a menudo en las ciencias que cultiva. Al ir conociendo mejor su propia naturaleza, el ser humano va entendiendo sus líneas de desarrollo y las posturas éticas que comportan. Lo que antes se creía por imperativos de fe, se va descubriendo ahora por madurez de la razón.

Por eso, es indispensable para los cristianos el diálogo con el resto de la sociedad acerca de lo que es bueno o malo para el hombre y su desarrollo, sin rehusar que antiguas exigencias morales se sometan a la inspección de una investigación seria. El problema común es cómo hacer de este mundo una sociedad libre y fraterna, y los cristianos han de aceptar que sus propuestas estén sujetas a verificación; sólo si salen corroboradas por los resultados de los análisis, podrán considerarse aportación válida a la construcción de un mundo humano [22].

Universalidad

En toda época y, según parece, en todos los pueblos, ha existido la idea de ser «el pueblo escogido» por sus dioses. Pero también en el mundo moderno secularizado puede infiltrarse subrepticiamente esta idea. Tal puede ser el caso de los países desarrollados respecto a los de precaria condición económica o cultural. Los primeros parecen creer que el bienestar de que gozan es un privilegio natural para ellos que debe incrementarse indefinidamente, y que la miseria que sufren otros países o pueblos es sencillamente su lote histórico. Se ha trasladado la noción teológica de «pueblo escogido» al terreno secular.

[21] Cf. M. Vidal, *Etica civil y sociedad democrática*, Bilbao 1984; «Etica civil», en *Diccionario de ética teológica*, Estella (Navarra) 1991, 237-239; AA. VV., «¿En qué consiste la ética civil?», *El Ciervo* 31 (1982) 4-15; AA. VV., «La ética en la sociedad civil», *RevOccid* 45 (1985); A. Cortina, «Moral civil en nuestra sociedad democrática», *Razón y Fe* 112 (1988) 353-363; J. Muguerza, «Un contrapunto ético: La moral ciudadana en los ochenta», *Arbor* 128 (1988) 231-258.

[22] Cf. Mateos, *Cristianos en fiesta* 203s.

El evangelio previene contra esa pretensión. El episodio del paralítico (Mc 2,1-13 parr.), ya analizado [23], señala ser misión de los seguidores de Jesús promover la igualdad de los pueblos, mostrar que el amor universal de Dios no autoriza desniveles insultantes, que no hay razas, naciones, pueblos o sociedades que puedan considerarse privilegiadas por derecho propio. Todo racismo, exclusivismo y orgullosa superioridad son contrarios a Dios. No hay entre los pueblos quienes sean por designio divino superiores o inferiores, y es labor de los cristianos esforzarse por equilibrar situaciones, por procurar que el desarrollo humano y la plenitud de vida sean patrimonio de todos.

Libertad

La libertad con que actúa el Hijo del hombre, como superior a toda Ley, es un ideal para el individuo y para la comunidad cristiana. Pero no es una libertad sin objetivo. Por eso hay que distinguir claramente entre liberación o adquisición de la libertad (libertad de), acto o proceso de duración limitada, y libertad o autonomía permanentes en la decisión y en la actividad o la expresión (libertad para). La libertad es un valor por ser la condición indispensable *para* la creatividad, iniciativa y desarrollo del hombre. Como en Jesús, su objetivo es comunicar vida.

Cuando se habla de libertad se incluye la de opción, que desarrolla la responsabilidad, pero, una vez hecha la opción por el amor activo a los seres humanos, opción fundamental que orienta la existencia, la que ha de ejercitarse sobre todo es la libertad de acción o expresión personal, que realiza en obras el impulso interior, afianzándolo, desarrollándolo y alumbrando en el hombre nuevas posibilidades.

El seguidor de Jesús conoce la libertad por la experiencia del amor del Padre, que, al descubrirle la realidad de Dios, relativiza todo lo demás y lo hace aparecer secundario [24]; el amor del Padre,

[23] Véase cap. II, pp. 41-48.

[24] Tal es el sentido de la frase de Jesús: «la verdad os hará libres» (Jn 8,32b), hecha suya por todos los fanatismos e interpretada como una verdad conceptual e ideológica, mientras se trata de una verdad existencial que sólo puede conocerse

que ve encarnado en Jesús, ocupa el primer plano, es lo único importante para ser vivido y comunicado, por lo que no aceptará trabas que le impidan la entrega.

Sin embargo, el proceso de crecimiento en la libertad encuentra no pocos obstáculos en la persona misma: las dependencias y tutelas interiorizadas y los miedos más o menos paralizantes que tienen sus raíces en el pasado personal, y que se disfrazan a menudo de piedad o fidelidad [25]. Son los residuos en cada uno del «pecado del mundo» (Jn 1,29), es decir, de la sumisión a ideologías mutiladoras que imponen la renuncia a la propia autonomía e inteligencia, a ejercer el espíritu crítico y a asumir las propias responsabilidades, impidiendo con ello la maduración personal según el proyecto de Dios.

El desarrollo humano se identifica con el proceso de personalización frente a la falta de personalidad y de criterio, frente a la masificación y al gregarismo. Y ese proceso, que va en la línea de la plenitud, va teniendo pasos experimentables, que producen una profunda alegría.

Por eso, el cristiano no debe actuar como un «mandado» que descarga su responsabilidad en el que lo envía; ha de hacerlo cada vez más por convicción interior, afianzada por el Espíritu. El mensaje de Jesús no ha de ser para él algo externo, debe asimilarlo hasta hacerlo propio [26]. Lo que se hace por voluntad ajena no desarrolla al hombre, puesto que lo priva de decisión y responsabilidad. El hacer

practicando el mensaje de Jesús (8,31-32a: «Para ser de verdad mis discípulos tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»), el mensaje del amor activo y universal. Ponerlo en práctica lleva al conocimiento de la verdad: quien decide dedicar su vida al bien del hombre recibe el Espíritu, el don del Padre. Por su acción, el hombre percibe a Dios como Padre y a sí mismo como hijo, experiencia que descubre la verdad sobre Dios, el dador de vida, y sobre el hombre, destinatario de esa vida divina. Esta es la verdad que hace libres: da la libertad del hijo, en contraste con la sumisión del esclavo; cf. Mateos-Barreto, *Juan* 418s.

[25] Cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona 1985.

[26] Es sorprendente el modo de hablar de Jesús en su oración al Padre (Jn 17) acerca del mensaje. Dirigiéndose al Padre, dice refiriéndose a los discípulos: «yo les he entregado tu mensaje» (17,14); más adelante, sin embargo, cuando habla de la futura misión, se expresa así: «pero no te ruego solamente por éstos, sino también por los que a través de *su* mensaje me den su adhesión» (17,20). El mensaje ya no es sólo del Padre ni de Jesús, sino también de los discípulos mismos.

del cristiano no significa actuar por sumisión a la voluntad divina, lo que lo llevaría a una dependencia infantil, sino por convencimiento personal. No se le imponen obligaciones, se le piden actitudes. Tiene que despojarse de una vez del sentido de un deber impuesto desde fuera; lo suyo no es actuar como niño, sino como persona hecha.

El texto que enuncia la plena libertad del Hijo del hombre (Mc 2,28 parr.) [27] alecciona a la comunidad cristiana:

En Mc, la advierte antes del peligro de caer en el legalismo, como sucedió en el pueblo judío. En efecto, el principio enunciado por Jesús para definir el papel de la Ley judía (Mc 2,27: «No existió el hombre por el precepto, sino el precepto por el hombre») es válido para toda ley humana: una normativa tiene valor si está al servicio del hombre, y la que no respete este principio es opresora. Luego propone el ideal propio del ser humano, ideal encarnado en Jesús, el prototipo de Hombre: actuar impulsado por el amor a los demás, sin depender de normas exteriores (Mc 2,28 parr.: «Señor es el Hijo del hombre también del precepto»); es decir, la línea de desarrollo de la persona está en el ejercicio de una libertad que abre el campo a la actividad del amor.

Existe una clara tensión o, al menos, distancia, entre la realidad del hombre y del cristiano y el ideal representado por Jesús. El grado de madurez de cada uno, que depende de la medida en que secunde el impulso del Espíritu en él, determina su posibilidad de actuar con libertad plena.

Ley y Espíritu

Se da una oposición entre el régimen de Ley y el del Espíritu: la ley moral externa sirve para encauzar la conducta aunque falte el amor; es restrictiva, coarta la libertad y prescinde de la idiosincrasia del individuo. Un ejemplo clásico y minimalista de esta ley son los mandamientos éticos del Decálogo promulgado por Moisés.

Una ley moral estática, al mismo tiempo que da forma a un sistema, lo fosiliza, porque no prevé la evolución del ser humano ni sus posibilidades de maduración. De hecho, en una interpretación legal y casuística al estilo de la farisea, la ley religiosa programa la vida del hombre y se convierte en instrumento de opresión. Con-

[27] Véase cap. II, pp. 48-50.

forme a ella, todo está determinado, ya sea por imposición o por prohibición. Con esto, no deja ámbito a la responsabilidad de la decisión, anula la iniciativa y la creatividad humanas, impidiendo el crecimiento personal. Mantiene así al ser humano en el infantilismo, tanto más cuanto que ella se coloca en un universo numinoso y se apoya en una autoridad divina inapelable, que la convierte en palabra temible, en un superyó divino aplastante.

Por supuesto que los guardianes de la Ley religiosa no la presentan como el aprisionamiento de la libertad, sino como puerta de la salvación, pues delimita la frontera del pecado y enseña al hombre cómo mantenerse en el favor divino. Pero como esa ley no toca el corazón ni transforma al hombre, el pecado resulta inevitable [28].

Por otra parte, la ley religiosa, que crea un universo cerrado, es refractaria a toda idea de evolución, y se presenta como una fatalidad lógica: siendo el hombre lo que es, no hay más que ley o caos, no hay más que observancia o pecado; no concibe una maduración del hombre que la vaya haciendo innecesaria. Cuidando bien de inculcar al individuo la idea de su indignidad, la institución religiosa, mediante el prestigio de la Ley, a la que presenta como reflejo de la omnisciencia y omnipotencia de Dios, regula el miedo, obteniendo la sumisión [29].

Jesús quiere liberar al hombre de la esclavitud de la Ley [30]. Él no enuncia una moral casuística, al contrario, pone la calidad de su amor como meta a la que los suyos deben tender (Jn 13,34). Él mismo es el modelo, y su persona, la del Hombre-Dios, prototipo de Hombre, no puede ser abarcada por preceptos. Por eso, la conducta del cristiano no tiene su raíz en la fidelidad a un código escrito, ni siquiera a la letra del evangelio [31], sino en el conocimiento

[28] La angustiosa situación del hombre bajo la Ley la describe Pablo en Rom 7, llegando a concluir: «no hago el bien que quiero; el mal que no quiero, eso es lo que ejecuto» (7,19). En el cap. 8 describe la nueva situación del cristiano: «mediante Cristo Jesús, el régimen del Espíritu de vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte» (8,2).

[29] Cf. Legendre, *L'amour du Censeur* 160-164.

[30] Cf. Moingt, *El hombre que venía de Dios* II 144-158.

[31] Santo Tomás de Aquino, comentando el texto de 2 Cor 3,6: «La letra mata; en cambio, el Espíritu da vida», dice, siguiendo a San Agustín: «Por letra se entiende todo escrito exterior al hombre, incluso los preceptos morales contenidos en el evangelio; por tanto, también la letra del evangelio mataría si no existiese en lo interior la gracia sanante de la fe» (1.ª 2ae q. 106, art. 2.º).

de la persona y del proyecto de Jesús y en el vínculo de unión y amor que, mediante la adhesión a él, crea el Espíritu. No ha de seguir una moral heterónoma basada en normas externas, sino una moral autónoma, que nace de la persuasión y el dinamismo interior y cuyo contenido no es vago ni amorfo, sino preciso: amar como Jesús ha amado. Por eso, el cristiano evitará necesariamente ciertas direcciones y seguirá otras. La sintonía que crea el Espíritu hace que el alimento del cristiano, como el de Jesús, sea cumplir el designio del Padre y realizar su obra (Jn 4,34), la de la plenitud humana [32].

La mentalidad de la Ley choca también con el mundo nuevo que está surgiendo. De hecho, es una faceta del progreso de la humanidad el sentido de libertad y dignidad propia que va adquiriendo el ser humano. Todo lo que huela a autoritarismo le resulta sospechoso, y someterse sin más a normas impuestas le parece al hombre de hoy un infantilismo inaceptable; quiere ser libre para ir construyendo, aunque sea a través del ensayo y el error, sus valores morales.

Esto no obstante, hay que tener en cuenta que los antiguos códigos morales representan el sedimento de una experiencia social; no contienen leyes caídas del cielo, abstractas e independientes de la historia, sino todo lo contrario: son resultado de una historia, acervo de datos, destilación de éxitos y fracasos, que se registraron para orientar la conducta. Aparte de lo prohibido por ser dañino en todo tiempo o en alguna circunstancia particular, los códigos, más que enunciar obligaciones, suministran un compendio de experiencias pasadas que pueden ser útiles para una decisión responsable. Son panorámicas de la vida que señalan caminos prometedores e identifican sendas peligrosas, aunque habrá que mantenerlos al día, rectificando itinerarios o trazando otros según las nuevas aspiraciones humanas y los nuevos problemas [33].

Obstáculos al Espíritu

La ley religiosa representa, pues, una etapa primitiva o propedéutica, un estadio infantil (Gál 4,1-5). Sin embargo, para prescindir

[32] Cf. Mateos, *Cristianos en fiesta* 194s.
[33] Cf. *ibid.* 200.

de ella, sin que esto suponga el caos o la anarquía, hay que estar guiado por el amor-Espíritu. Pero hay obstáculos: las actitudes interiores contrarias al amor impiden secundar la acción del Espíritu en uno mismo y ejercer una libertad constructiva. Son signos de la inmadurez de la persona, y entre ellas están el dogmatismo y la intransigencia, la intolerancia y el fanatismo, formas de la violencia. Por apego a una doctrina o principio se excluyen del propio amor los que no los profesan, llegando a la hostilidad y al odio; se cultivan animadversiones; se difama al que se considera adversario; se clasifica a cierta gente en la categoría de los «malos» y se rompe con ellos. Con el dogmatismo, se busca humillar a otros en nombre de la verdad, o imponer a otros la propia verdad, sin entender que lo que se considera verdadero puede ofrecerse, pero nunca imponerse.

La falta de amor y de madurez se manifiesta también en los juicios sin equilibrio ni mesura. Inmadurez delatan igualmente la condena global y el pesimismo derrotista, incapaces de apreciar lo positivo. Un conocimiento que prescinde del amor ignora las posibilidades del hombre; en el mejor de los casos, se queda en lo que el hombre es, pero no descubre lo que puede ser. Hay una lucidez perversa, una visión negativa, que escruta sin amor el mundo y la humanidad. Y, sin embargo, también la clave última del conocimiento está en el amor: no se conoce la realidad de Dios más que experimentando su amor, ni la realidad del hombre más que mirándolo y tratándolo con amor, ni la del mundo más que concibiéndolo como expresión y destinatario de amor. El ser humano sólo estará en sintonía con el Espíritu cuando vea en Dios al Padre, considere a todos sus semejantes como hermanos y al mundo como don.

En el fondo, estos signos de inmadurez traducen formas de violencia interior, manifestadas externamente con mayor o menor virulencia. Todo el mundo, puede decirse, abomina y deplora la violencia extrema que aparece en los actos terroristas, en las crueldades de las guerras, en las matanzas con el pretexto que sea. Pero esa violencia no es más que el exponente máximo de la violencia cotidiana existente en las relaciones humanas de todo género, incluso en el seno de la familia, y manifestada en los juicios inmisericordes sobre personas, en las rivalidades, en el deseo de revancha o de venganza, en los sectarismos o partidismos excluyentes. Y esta violencia nace, a su vez, de las actitudes interiores de los individuos, de las adhesiones acríticas y fanáticas a principios o ideologías, del

rencor alimentado, de la distinción de los demás en amigos o enemigos. Se debe, en suma, a la falta de un amor universal. Socialmente se condena el terrorismo, pero se toleran e incluso se fomentan la animadversión y el sectarismo de los que nace.

Mientras subsista una ideología de violencia y dominio, que puede buscar apoyo incluso en no pocos pasajes de la Escritura [34], no se está en sintonía con el Espíritu de Jesús. Aun en quienes se declaran enemigos, el cristiano tiene que ver la posibilidad de que lleguen a ser hombres plenos. No debe buscar ni desear el enfrentamiento, y, mucho menos, sentir hostilidad, sino que, en la medida de lo posible, debe ayudar a esas personas a realizarse.

Espíritus inmundos y demonios

Es lamentable que la exégesis haya profundizado poco en el significado de los «espíritus inmundos», cuyo sentido no literal queda de manifiesto al constatar que en el evangelio de Juan no aparece ni un solo caso de posesión. Los «espíritus impuros o inmundos» eran figuras tradicionales que los evangelistas sinópticos usan en contraposición al Espíritu de Dios [35]; si éste hace al hombre libre, aquél lo

[34] La idea del Dios violento pertenece a la mentalidad primitiva, a épocas en que los hombres no eran aún capaces de concebir una victoria que prescindiese de la violencia La fuerza se demostraba aniquilando al enemigo Baste recordar la muerte de los primogénitos de Egipto por obra de un agente de Dios (Ex 12,30), para exaltar la fuerza liberadora de Dios se coloca como trasfondo una multitud de cadáveres Pensaban que Dios actuaba como los hombres Sublimando la fuerza divina a partir de un modelo humano, imaginaron un Dios ciertamente más fuerte que el Faraón, pero también más violento y más injusto que él Lo mismo puede decirse de los episodios de la conquista de Canaán se interpretó ésta como la ejecución de un mandato divino de exterminar a los habitantes del país para hacer lugar a Israel (Dt 20,10-20), atribuyendo a Dios una tremenda violencia contra pueblos que no tenían más culpa que la de habitar en su propia tierra En no pocos salmos aparece el tema de los enemigos que persiguen al salmista, éste no pide a Dios solamente que lo defienda y lo libre, sino, a menudo, que destruya a sus enemigos y los elimine (Sal 10,15/9,36, 17/16,13-14, 21/20,9-13, 35/34,1-8, 58/57,7-11, 59/58,12-14, 64/63,8-10, 69/68,23-26, 70/69, 2-4, 71/70,13-24, 83/82,10-19, 109/108) Resulta chocante que no se pida a Dios que los enemigos, en vez de desaparecer aniquilados, dejen su maldad y se conviertan Cf Mateos, *La Utopía de Jesús* 165-168, Barbaglio, *¿Un Dios violento?*, en *Il Dio violento* (Servitium 67) 1990, se encontrarán varios artículos sobre el tema

[35] Cf Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 168-174

esclaviza; si éste lo desarrolla, aquél lo merma; si el «Espíritu Santo» es fuerza de amor, su opuesto, el «espíritu impuro» es fuerza de odio y de violencia. Puede describirse como una tensión o pulsión interior que se manifiesta exteriormente cuando algún hecho, sea dicho o acción, choca contra la mentalidad del poseído; entonces se desata su violencia. Si la conducta violenta es habitual y pública, se denomina en los sinópticos «demonio» y, al que la manifiesta, «endemoniado».

El sentido más profundo de estos «espíritus» y el que les vale su calificación de «impuros o inmundos» por oposición al «Espíritu Santo», es que son fuerzas y fanatismos que impulsan al odio y, por tanto, diametralmente opuestos al amor universal de Dios y aborrecibles para él: de ahí que se incluya en ellos la ideología nacionalista judía, que despreciaba u odiaba a los otros pueblos, cultivando el deseo de venganza y dominio sobre ellos (Mc 1,23 parr.). Este fanatismo cristalizaba entre los judíos en la expectación del «mesías hijo de David», es decir, de un rey que, a semejanza de David, sería un guerrero victorioso que daría el triunfo a la nación y sometería a los pueblos enemigos [36].

Paralelamente, entre judíos y paganos, el «espíritu inmundo» designa el fanatismo de odio y violencia existente en ciertas capas sociales contra sus opresores, a los que pretendía destruir (Mc 3,11; 5,2ss parr.; 9,14ss parr.) [37].

Traducido a nuestro lenguaje, el «espíritu inmundo» es un impulso interior de hostilidad e intransigencia, dispuesto a saltar como un resorte, que no admite diálogo, que se expresa en juicios extremos, en reacciones violentas, en deseos de castigo, en rechazo de toda comprensión, en imposición, partidismo y parcialidad. En su colmo llega a alegrarse de que algo en sí bueno fracase o no funcione si está patrocinado por un adversario o, viceversa, a dolerse si funciona. Los que así actúan no conocen al Dios de Jesús ni tienen su Espíritu.

Raro es hoy día el que no se declara pacifista y dispuesto al diálogo; es la moda, pero frecuentemente son sólo palabras. El pacifista de boquilla no lo es a menudo en su manera de actuar; el que se profesa dialogante se encabrita ante la primera objeción. Para ma-

[36] Véase Mateos, *Marcos 13* §§ 717-720.

[37] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 144-146.

durar según el modelo que Jesús propone hay que ir expulsando de uno mismo —con paciencia— todas esas taras que impiden la sintonía con el Espíritu y el propio desarrollo. Sólo así irá siendo el hombre «señor del precepto».

Condición para eliminar esos obstáculos es reconocer su existencia, para luego, ir asimilando el mensaje de Jesús mediante el contacto interior con su persona en una oración de presencia y unión, desde la sincera realidad del propio ser. De este modo, el amor-adhesión a Jesús va produciendo una identificación progresiva con él y permite la acción del Espíritu en lo más íntimo del hombre.

El cristiano, como ningún otro ser humano, no puede vivir de ilusiones ni conformarse con frases brillantes. No basta con decir que uno está por encima de la Ley/norma; ésta se irá haciendo innecesaria en la medida en que el amor de cada uno vaya siendo más verdadero y universal y se convierta de hecho en el principio inspirador de la conducta. No hacen falta palabras ni declaraciones pretenciosas, sino realización efectiva. No es verdad lo ideado, sino lo vivido.

Normalidad de vida

Como se ha visto, otro aspecto de la libertad plena del Hijo del hombre es su armonía con la creación, que le permite usar y disfrutar de sus bienes (Mt 11,18-19: «Vino Juan, que ni comía ni bebía... viene el Hijo del hombre, que come y bebe...», cf. Lc 7,33-34); esto excluye para el cristiano la vida ascética normativa según los modelos tradicionales.

Este pasaje, que se encuentra solamente en Mt y Lc, los dos sinópticos más tardíos, puede haber sido insertado para reaccionar contra rigorismos ascéticos tradicionales persistentes en determinadas comunidades cristianas, con riesgo de hacer impracticable el cristianismo para la mayoría de la gente. Los dos evangelistas afirman que el puritanismo ascético no contribuye al desarrollo humano. No aprecia ni agradece los dones que Dios ha creado para el hombre; es, además, elitista, crea un círculo cerrado al que no tienen acceso los que viven en la normalidad.

Jesús, en cambio, se abre con su conducta a todos los hombres, se acerca a la gente, incluso a la escoria de la sociedad. Se comporta

de modo que nadie se sienta cohibido ni menospreciado. Hace suyo todo lo humano que puede aproximar a los demás hombres. El texto enseña, pues, a los seguidores de Jesús que no deben respetar las prescripciones u observancias que sean obstáculo a la comunicación humana, que han de presentarse ante los otros como gente sin pretensiones de ejemplaridad, que no han de singularizarse por prácticas peculiares que creen una barrera con los demás. Lo primero y principal es poder acercarse con sencillez a todos los hombres para ayudarles en su crecimiento; todo lo que lo impida debe ser descartado, pues se opone a la práctica del amor y, por ende, cierra el acceso a la plenitud.

No hay que olvidar, sin embargo, que la madurez humana incluye la autodisciplina (Mc 9,43-49 parr.), en los terrenos y en la medida en que cada uno la vea necesaria. Teniendo como norma suprema la labor en pro de la humanidad, que comporta la difusión del mensaje del Reino, es decir, la propuesta utópica de un hombre nuevo y una sociedad nueva, el cristiano habrá de organizar su vida para ser eficaz en ese propósito: lo que retrase su propia marcha hacia la plenitud, lo que le impida la comunicación humana, lo que por culpa propia cause la ineficacia de su acción, deberá irlo eliminando —sin crispación ni amargura— por amor a sí mismo y a ésa humanidad a la que pretende ayudar.

Servicio

El texto sobre el servicio del Hijo del hombre, común a Mc (10,45) y Mt (20,28) indica el clima de ayuda mutua que ha de existir en la comunidad (cf. Lc 22,27). Estando bajo el signo del Hijo del hombre, que «no ha venido a ser servido, sino a servir», la ayuda tiene como objetivo central el crecimiento humano de los miembros de la comunidad, basado en la experiencia del amor mutuo y en la dedicación propia del amor activo.

Por otra parte, tampoco la labor fuera de la comunidad puede hacerse con espíritu paternalista, sino ayudando desde su nivel al que necesita liberación (Mc 10,44 par.: «siervo de todos»; 10,45 par.: «para dar la vida en rescate por todos»).

Al formular la labor cristiana en términos de «servicio», los evangelios indican la actitud propia de los cristianos en su trabajo en

favor de la comunidad y de la humanidad: es una actitud sin pretensiones de superioridad o dominio ni aires de paternalismo, sin ostentación ni reivindicación de méritos; señala un hacer callado, modesto, sin espectacularidad, para fomentar y hacer más feliz la vida de los demás.

En una civilización que, en lugar de homogeneizarse, se hace cada vez más heterogénea, la labor de servicio requerirá más y más la iniciativa y la inventiva de los cristianos. Estos, individual y comunitariamente, están llamados a ser factor de cambio en la sociedad en que viven, según el ámbito de sus posibilidades: desde la mejora de la relación humana en el entorno de cada uno, hasta la acción conjunta para remover obstáculos o para promover el desarrollo de todos y, en particular, de los que más lo necesitan. Su labor no ha de hacerse cara a la galería, ha de ser productiva, profunda, como una levadura en medio de la sociedad; una acción que, por su tenacidad, vaya haciendo fermentar la masa amorfa (Mt 13,33 par.).

En todo caso, los cristianos han de esforzarse por cambiar los valores insolidarios que dominan en la sociedad, en primer lugar la exaltación de la riqueza y del éxito económico como ideales de vida. Han de estar con los pobres y contra la pobreza.

Estas formulaciones son genéricas, pero pueden servir de acicate para la iniciativa de la comunidad cristiana en cada momento histórico. Refiriéndose al servicio a la humanidad esclavizada, en nuestra época se presenta con gran agudeza el problema del mundo subdesarrollado, que muere o malvive por falta de medios de subsistencia y, a veces, sin esperanza de que la situación mejore. Y esto, al lado de una sociedad de lo superfluo y del derroche.

No hay duda de que, como todos aquellos que se interesan por la humanidad, también la comunidad cristiana tiene que sentir el desgarro de esta situación y el deseo de encontrar soluciones para ella. Es un dato positivo que no pocos individuos y grupos cristianos ayudan a los pueblos del Tercer Mundo, muchas veces a través de organizaciones no gubernamentales, y, lo que es más, que esta ayuda, lejos de disminuir, aumenta. Esto muestra un cambio progresivo de actitud: del individualismo se va pasando a la solidaridad.

Otro dato positivo en el mismo sentido es el del voluntariado social, sea en el terreno médico, en el de la enseñanza, la agricultura

u otros. Pero hace falta mucho más. En una época en que el progreso del conocimiento científico y técnico y la producción de riqueza avanzan en el primer mundo a pasos agigantados, habrá que procurar que los restantes pueblos, aun conservando sus peculiaridades culturales, no queden para siempre fuera del ámbito de la humanidad evolucionada. El cambio de civilización es fortísimo. Hay que preguntarse qué pueden hacer los cristianos en esta circunstancia, cómo pueden echar una mano en favor de los más desfavorecidos. Con toda seguridad hacen falta expertos y especialistas en muchos campos para poder ayudarles eficazmente a salir no sólo de la miseria material, sino con más razón de la pobreza humana, cuando exista, para que sean artífices de su propio desarrollo y para que éste no se haga canonizando el egoísmo y prescindiendo de la solidaridad. La verdadera liberación no se efectúa sólo a través de un cambio exterior o de una mejora de las condiciones económicas; requiere el cambio interior del hombre; éste lleva tiempo, pero si no se construye al hombre no se construye lo esencial.

En los textos en que se describe la actividad del Hijo del hombre no se habla de evangelización, sino de una actividad vivificante desde una postura de servicio. En realidad, todo es evangelización, pues si ésta no se traduce en servicio, es vana. Hay que evangelizar a través de la promoción humana, de la ayuda desinteresada, de la solidaridad efectiva, en una palabra, del amor en cualquiera de sus manifestaciones.

Por otra parte, al usar la denominación «el Hijo del hombre» en los textos que describen la actividad de Jesús, muestran los evangelistas que el crecimiento hacia la plenitud humana es para cada uno inseparable de su actividad para procurarlo en otros: al trabajar por los demás, se trabaja también para sí mismo. De este modo, puede decirse que el ejercicio de la misión realiza al ser humano: mientras trabaja por acabar la creación, el hombre se va creando.

CAPITULO IX

EL HIJO DEL HOMBRE: OPOSICION Y TRANSITO

El tránsito del Hijo del hombre abarca el conflicto final de su vida, es decir su rechazo por parte de las autoridades judías y su condena a muerte, ejecutada por el poder pagano; pero, al mismo tiempo, incluye su resurrección, es decir, la permanencia de su vida a través de la muerte. Es el paso o tránsito de su estadio terreno al posterreno o definitivo.

Como los capítulos anteriores, éste se divide en dos apartados: el primero se refiere a la persona de Jesús, el segundo a los individuos y comunidades que le son fieles.

I. LA OPOSICION A JESUS

La personalidad y la actividad del Hijo del hombre, tipificadas en Jesús, suscitan una oposición a muerte por parte, en primer lugar, de todos los estamentos del sistema religioso-político judío. Así se anuncia en la primera y tercera predicción del rechazo, muerte y resurrección del Hijo del hombre que aparecen en los evangelios (Mc 8,31 parr.; 10,33 parr.).

No extraña esta hostilidad si se consideran la persona y obra de Jesús en el contexto de su sociedad; Jesús mismo, en Mc, califica de inevitable la oposición de los dirigentes (8,31: «tiene que»); pero, al mismo tiempo, ella define la postura y la calidad de los poderes de Israel, que se manifiestan como opresores del hombre.

Con su mensaje y comportamiento Jesús se enfrenta al sistema socio-político-religioso de su tiempo, cuestionando sus estructuras portantes y negando sus valores tradicionales. Acomete una tarea

que se diría imposible: cambiar de raíz el modelo cultural en el que había nacido, invalidando sus fundamentos ideológicos y abriendo horizontes nuevos [1].

Conflicto con la sociedad judía

De hecho, las actitudes de Jesús, el prototipo de Hombre, y sus tomas de postura no podían menos de conmocionar a la sociedad judía [2] Su libertad personal ante todo tipo de prescripciones, incluidas las de la Ley mosaica, considerada por los judíos observantes la expresión eterna e indiscutible de la voluntad divina, resultaba intolerable para éstos [3]. Jesús rechaza la marginación socio-

[1] Ida Magli, *Gesù di Nazaret Tabù e Trasgressione*, Milán 1982, 7-34 Cf Moingt, *El Hombre que venía de Dios* II 138 «Jesús enseñaba a sus oyentes y a sus discípulos un enfoque de Dios que no pasaba por las vías de la religión tradicional Les enseñaba a ir a Dios a través de la vía de la fe, que podía oponerse a la tradición, a través del amor al prójimo, que pasaba por delante de la obediencia a la Ley, y a través de la fe en él mismo, que amenazaba con suplantar al culto del templo »

[2] La bibliografía sobre la sociedad judía del tiempo de Jesús es abundante Son clásicas las obras de J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols , Madrid 1973, J Jeremias, *Jerusalén en tiempos del Jesús Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1977, pueden verse, además, P Prigent, *La fin de Jérusalem*, Neuchâtel 1969, S Safrai y M Stern (eds), *The Jewish People in the First Century Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* I-II, Assen 1974-1976, *The World History of the Jewish People*, vol VII *The Herodian Period*, Londres 1975, Ch Perrot, *Jesús y la Historia*, Madrid 1982, E Schurer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols , Madrid 1985

[3] El esquema sapiencial llegó a incluir en algunas versiones más recientes (Eclo 24,23, Ba 4,1) la identificación de la Sabiduría con la Ley de Moisés Según este esquema, la Sabiduría que estaba junto a Dios en la obra creadora (Strack-B II 353-57) tiene su última concreción histórica en el «libro» de la Ley Esta misma concepción aflora con frecuencia en las escuelas rabínicas abundan las opiniones que se refieren a la Ley de Moisés como preexistente y como principio creador, cf Strack-B I 213 y II 353 preexistencia de la Ley, II 355 su entidad divina («hija de Dios»), ella existe desde la eternidad con Dios La Ley así divinizada se hace ahistórica, inmutable e infalible y es el fundamento del poder religioso, que resulta con ello intocable y sagrado, en concordancia con ese carácter de la Ley, puede situarse el poder en un espacio ideal y absoluto que no conoce la historia, radicalmente antecedente y preconstituido, la misión del jurista es obtener la sumisión, cf Legendre, *L'amour du censeur* 51, 65, 132

religiosa dentro del pueblo y derriba la frontera entre judíos y paganos, declarando caducado el privilegio de Israel (Mc 1,39.45; 2,1-13 parr.) Trata y come con «pecadores», es decir, con individuos de origen israelita cuya conducta irreligiosa les acarreaba el desprecio de los observantes, quienes los asimilaban a los paganos, y los excluía del acceso a Dios y del trato social (Mc 2,15-17 parr.; Lc 15,1-2). Jesús libera a los individuos de los fanatismos ideológicos, raíz de una violencia que impide la convivencia humana; hace en particular que no pocos abandonen el fanatismo nacionalista («espíritus inmundos, demonios») alimentado con argumentos teológicos por el sistema político-religioso

En una sociedad donde los vínculos de familia y de clan eran muy fuertes y exigían una absoluta lealtad, Jesús los relativiza, declarando que la comunidad de actitud, ideales y proyecto de vida es el verdadero vínculo de unión entre los seres humanos (Mc 3,35: «Quienquiera que lleve a efecto el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre»; cf. Mt 12,50; Lc 8,21) [4]

Al mismo tiempo desafía las costumbres ancestrales que establecían la inferioridad y menosprecio del sexo femenino. No sólo mantiene una conversación con una mujer, hecho insólito en la sociedad judía y que provoca la extrañeza de los discípulos (Jn 4,27), sino que se deja ungir los pies por una mujer de mala fama (Lc 7,37-38), con escándalo del fariseo en cuya casa iba a comer; va predicando por Galilea acompañado de los Doce y de un grupo de mujeres que les ayudaban con sus recursos (Lc 8,1-2), se hospeda en la casa de dos hermanas con las que trata familiarmente (Lc 10,38-42) [5] y, cuando se le pregunta por el derecho del marido a repudiar a su mujer, afirma la identificación de ambos (Mc 10,8: «de modo que ya no son dos, sino un solo ser»), que comporta la absoluta igualdad de derechos de los dos sexos. Mateo señala que

[4] Sobre la relativización que hace Jesús de los vínculos de familia y de clan, véase Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* 172ss

[5] Sobre el papel que las mujeres desempeñaron con relación a Jesús y al movimiento suscitado por él, cf Aguirre, *ibid* 163-197 (en las notas amplia bibliografía sobre la cuestión), Salas, *Jesús y la mujer*, Theissen, «Legimitität und Lebensunterhalt» 192-221, Gager, *Kingdom and Community* 67-92 Sobre todo, los estudios de Schussler Fiorenza, en particular *In Memory of Her Feminist Reconstruction of Christian Origins* y «Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano» 8-24

tal principio resultaba inaceptable incluso para los discípulos (19,10) [6].

El victimismo, no del todo injustificado, era una característica del Israel del tiempo de Jesús. Desde la caída de la monarquía, este pueblo había sido invadido y dominado, salvo en el intervalo macabeo, por potencias extranjeras. Este hecho, unido a la conciencia de ser el pueblo elegido, producía un resentimiento y un deseo de revancha que se delataba en muchos escritos, entre ellos los apocalípticos. Pensaban que Dios tenía que vindicar a Israel [7] y, sobre esa premisa, se edificaban mil vanas utopías de dominio universal. Jesús no secunda en nada ese ideal; al contrario, da al nuevo Israel una misión universal: olvidando los viejos rencores, debe sentirse solidario de la humanidad entera, también víctima de la opresión, y consagrarse al servicio de los demás pueblos (Mc 10,42-45; 13,10; 14,9 parr.; Mt 28,19-20).

Para Jesús, la renovación de Israel, como la de cualquier pueblo o nación, no puede aislarse de la del resto del mundo. Por eso Israel no se realizará cerrándose en sí mismo [8], sino contribuyendo con

[6] Sobre el repudio, véase Aguirre, *Del movimiento de Jesús...* 172: «La intención última de las palabras de Jesús no es establecer una ley, ni menos una casuística, sino denunciar una ley injusta, que discriminaba a la mujer, y promover la relación entre personas iguales.»

[7] Esta esperanza se basaba en el recuerdo de las antiguas acciones de Dios en favor de su pueblo; Jesús, en cambio, «no intentaba traer a la memoria recuerdos aptos para mantener una seguridad engañosa... Pero despertaba gustosamente los recuerdos adormecidos...: no sólo los malos tratos infligidos por Israel a los profetas de Dios, sino también... los "malos modos" de Dios para con su pueblo, que debería aprovechar las lecciones de las "abstenciones", de las negligencias significativas; así cuando Dios "olvida" a las viudas hambrientas y a los leprosos de Israel, y prefiere enviar a Elías a socorrer a una viuda del país de Sidón, o a Eliseo a curar a Naamán el sirio (Lc 4,25-27)... Este recuerdo es peligroso para la religión, porque mina la confianza del pueblo en su pasado, afloja los lazos» (Moingt, *El Hombre que venía de Dios* II 139s).

[8] Garlington, *«The Obedience of Faith»* ha estudiado bien los escritos deuterocanónicos del AT (Eclesiástico, Sabiduría, 1 y 2 Macabeos, Tobías, Judit, Susana, Oración de Azarías y cántico, Bel, Baruc, Carta de Jeremías, adiciones a Ester, 1 Esdras), restos literarios de un amplio espectro de pensadores judíos durante un período de más de dos siglos y medio (pág. 6). En ellos aparece insistentemente el motivo de la observancia de la Ley, especialmente en las prescripciones que marcan la identidad y la separación de Israel respecto a los demás pueblos: circuncisión, sábado y prescripciones alimentarias; véase los sumarios de 1 y 2 Macabeos (129, 161). Eclo: la sabiduría está disponible para los hombres, pero sólo en la forma de la Torah;

sus cualidades específicas al desarrollo y bienestar de la humanidad, poniendo al servicio de ésta lo mejor de sí mismo y aprendiendo de los otros pueblos lo que cada uno tenga que aportar [9]. Para ello debe comprender que no fueron o son los pueblos extranjeros los causantes de sus desdichas, sino, en todo caso, los regímenes de esos pueblos, opresores, como el régimen judío, para sus propios súbditos.

El rechazo de Jesús y de su mensaje y actividad

El rechazo de Jesús y de su mensaje y actividad proviene tanto de los dirigentes del sistema judío como de otros poderes políticos (Herodes y Pilato); también encuentra resistencia entre los fariseos, en el pueblo y en sus familiares y discípulos. Las razones son muchas. He aquí, en primer lugar, las que originan la hostilidad de los dirigentes judíos.

1. *Los dirigentes judíos*

En el aspecto institucional, Jesús tira abajo los que pueden llamarse los pilares del sistema simbólico que sostenía la cultura judía de su tiempo: la Ley de Moisés, la esperanza mesiánica y el templo. Declara superada la Ley, signo de identidad del pueblo (Mc 2,28 parr.), y falsa la tradición legal farisea (Mc 7,9-13 par.); tacha de ilusoria la esperanza en un mesías dominador que habría de restaurar la gloria de Israel y le daría la hegemonía sobre las otras naciones (Mc 12,35-37 parr.); denuncia públicamente la corrupción del culto (Mc 11,17 parr.) y anuncia la ruina del templo (Mc 13,2 parr.), centro

los otros pueblos tienen que hacerse judíos; en este libro, la fe tiene acentos nacionalistas (55-58). Sab afirma la superioridad de la sabiduría hebrea sobre sus rivales; los judíos han de conservarse ellos mismos y las tradiciones puros de contaminación (89). Tobías recomienda la observancia minuciosa; los gentiles tienen que hacerse judíos (175). De modo parecido Judit (185) y la Carta de Jeremías (215). En 1 Esdras la obediencia a Dios y a la Ley exige despedir a las mujeres extranjeras y a sus hijos para retornar al estado de separación (232).

[9] Tal es el sentido del envío de los Doce por parte de Jesús en Mc 6,7-11; cf. Mateos-Camacho, *Marcos* 124-127.

de la religiosidad judía, símbolo de la gloria del pueblo y orgullo y distintivo de la nación [10].

Frente a un sistema religioso que delimitaba minuciosamente los terrenos de lo sacro y lo profano, en cuanto a alimentos, tiempos, lugares y personas, Jesús rompe los límites establecidos, afirmando que la creación, el mundo y el ser humano gozan del beneplácito de Dios y de por sí no son obstáculo para el hombre; y que la «profanización» puede hacerla sólo el individuo y solamente respecto a sí mismo, por sus malas opciones y actitudes (Mc 7,15.20-23 par.). Termina de este modo con los tabúes alimentarios (Mc 7,18-19), rasgo distintivo de Israel que lo separaba de los otros pueblos; niega la presencia exclusiva o preferente de Dios en ciertos lugares o tiempos (Jn 4,21), pues, por el Espíritu, es el hombre mismo el que lleva consigo esa presencia (Jn 1,51; 2,21); invalida así, dentro de la nueva humanidad, las castas sacrales propias de las antiguas religiones, pues es la presencia del Espíritu de Dios la que constituye sacra a la persona, en la medida en que ésta secunda en sí la acción y el impulso de ese Espíritu [11].

Frente a una institución jerárquica que, en nombre de Dios, esta-

[10] Cf. Moingt, *El Hombre que venía de Dios* II 138: «La mirada de Jesús... estaba tendida hacia el futuro y se desviaba del pasado... Nunca pronuncia la palabra Alianza, corazón de la religión judía, a no ser... en el relato de la Cena, pero se trata de la "nueva Alianza". Raramente invoca al "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob", el nombre del Dios de sus padres es reemplazado en su oración por el de "Padre". Raramente evoca el recuerdo de las hazañas de Dios en favor de su pueblo, salvo en algunos contextos polémicos; sin embargo, lo que recuerda del pasado es algo que conocemos: las fechorías del pueblo contra los enviados de su Dios. Apenas hace mención de las tradiciones de los antiguos más que para criticarlas e invitar a desconfiar de ellas... Ahora bien, es del pasado de donde toda religión extrae su savia... y mediante la observancia de las cosas del pasado es como preserva y trasmite su identidad de generación en generación.»

[11] *Ibid.* 140: «La forma de la predicación de Jesús... estaba profundamente marcada por la perspectiva del Reino... Jesús no comentaba la Escritura, la citaba en alguna ocasión, pero no tomaba de ella la sustancia de su pensamiento ni los modelos de sus discursos... No comentaba la Ley, alguna vez alabó o precisó el alcance de algunos de sus preceptos, pero la fidelidad a la Ley no era el objeto habitual de sus enseñanzas: no era un moralista... La asiduidad a las prácticas religiosas del culto no constituía tampoco la preocupación dominante de su predicación... Dios no residía ya en el pasado, ya no se daba a ver, a oír y a celebrar en el recinto sagrado de la Escritura, de la Ley y del culto, había que *descubrirlo* en el futuro, libremente...; la religión tradicional quedaba desposeída del privilegio de expresar a Dios.»

blecía una clase privilegiada y dominaba al pueblo, Jesús condena todo dominio del hombre sobre el hombre, propugnando una sociedad de iguales y oponiendo a la idea de poder la de servicio (Mc 9,34-35; 10,42.45 parr.). Desacraliza y desautoriza así de raíz toda estructura de poder dominador.

Los círculos de poder judíos mencionados en las predicciones de la muerte-resurrección son tres: los senadores, los sumos sacerdotes o alto clero y los letrados (cf. Mc 8,31 parr.), a los cuales la promoción humana que propugna Jesús afecta de diferente manera. A los senadores, poder económico (grandes terratenientes), porque Jesús propone una cultura de la solidaridad que acabaría con la explotación económica; a los sumos sacerdotes (poder religioso y económico por su patrimonio y por los emolumentos que obtenían del culto y del templo), porque Jesús alerta al pueblo sobre la explotación religiosa que sufre (denuncia del templo); a los letrados, poder ideológico, porque Jesús hace tomar conciencia al pueblo de la opresión que ejercen sobre él valiéndose de la Ley de Moisés y su interpretación farisea.

Se oponen así a Jesús, el prototipo de Hombre, los explotadores económicos y religiosos y los ideólogos, maestros de teología y cánones, que afirmaban su prestigio y explotaban al pueblo so capa de piedad (Mc 12,38-40 parr.). Desde el principio de su actividad Jesús es, para el poder religioso central, un sospechoso que debe ser vigilado y al que los letrados que llegan de Jerusalén intentan difamar diciendo que su actividad liberadora es la propia de un enemigo de Dios (Mc 3,22 parr.; cf. 7,1 par.). El poder religioso identifica los intereses de Dios con los suyos propios y quiere inculcar al pueblo que oponerse a su autoridad es oponerse a Dios mismo. Los dirigentes judíos del templo llaman a Jesús «samaritano», insulto equivalente a «bastardo y hereje», y endemoniado (Jn 8,48).

Jesús despierta la oposición de los poderes judíos por su libertad personal y porque promueve la autonomía del hombre. Esto suscita en los dirigentes un odio mortal, como él mismo lo había anunciado del Hijo del Hombre (Mc 10,33-34 parr.); el odio se manifiesta en la unánime condena a muerte por blasfemia (Mc 14,63-64) y se desborda incontenible en las muestras de desprecio (14,65: «se pusieron a escupirle», cf. 10,34 parr.).

2. *Otros poderes políticos*

También otros poderes políticos se alinean contra Jesús: Herodes, el tetrarca de Galilea, prototipo de poder arbitrario, se propone darle muerte como había hecho con Juan Bautista (Lc 13,31) y, cuando Jesús comparece ante él, viendo que no se plegaba a sus caprichos, lo trata con desprecio y burla (Lc 23,11). Pilato, gobernador romano, antepone su interés y el del imperio a la justicia y, aun reconociendo la inocencia de Jesús, cede a la presión de los dirigentes judíos y lo condena a muerte (Mc 15,15 parr.).

3. *Fariseos, pueblo, familiares y discípulos*

Otras reacciones contra la actividad de Jesús provienen de varios grupos sociales. En primer lugar, de los fariseos, quienes no toleran que Jesús incite a los individuos a liberarse de la interpretación legalista de la Ley, para recuperar su integridad humana (Mc 3, 1-7a parr.).

Jesús reconcilia a los hombres con Dios, cancelando los pecados sin pasar por las instancias oficiales de reconciliación, con lo que pone en cuestión el sistema de sacrificios expiatorios y declara innecesaria la mediación de la casta sacerdotal. Esta provoca una fuerte reacción de la multitud presente, que, imbuida de la teología de los letrados, lo tacha de blasfemo (Mc 2,5-6) [12].

En los sinópticos, los fieles de la sinagoga, a pesar de haber admirado la enseñanza de Jesús (Mc 1,22 parr.), vuelven a adoptar la postura de los dirigentes y rechazan a Jesús frontalmente cuando enseña en la sinagoga de «su tierra» (Mc 6,1-6 parr.) [13].

Otros sectores del pueblo, partidarios de los ideales mesiánicos triunfalistas, neutralizan la novedad del Hijo del hombre asimilándolo a figuras del pasado (Mt 16,13). Para algunos, la libertad del

[12] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 209.

[13] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 500-517. Moingt, *El Hombre que venía de Dios* II 140: «Toda religión está siempre presta a desconfiar de la enseñanza profética... porque se siente suplantada por el profeta en la conciencia de sus fieles para guiarlos hacia Dios; queda desacreditada por el hecho de que el profeta, incluso sin criticarla, no recurre únicamente a ella, puesto que recibe directamente de Dios sus enseñanzas.»

Hijo del hombre es motivo de escándalo y objeto de crítica (Mt 12,32; Lc 12,10).

Su modo de proceder, con plena normalidad, sin hacer caso de los prejuicios religiosos o sociales, permite a Jesús acercarse a los recaudadores y descreídos, que no respetaban las normas de la Ley ni, mucho menos, las prescripciones fariseas. Pero este mismo hecho sirve a las multitudes, influenciadas por el rigorismo fariseo con su concepción discriminatoria de lo puro y lo impuro, para difamar a Jesús, censurando su trato con estos excluidos de Israel: es el amigo de los que no agradan a Dios («amigo de recaudadores y descreídos»). Implícitamente lo acusan de actuar contra la voluntad divina (Mt 11,18-19; Lc 7,33-34).

En el evangelio de Juan, los «hermanos», es decir, los familiares de Jesús, no están de su parte (Jn 7,5) [14]; en Mc, los familiares cercanos lo consideran un loco y su madre y sus hermanos quieren privarlo de la libertad de acción (Mc 3,21.31-35; cf. Mt 12,46-50; Lc 8,18-21 parr.) [15].

También el grupo de discípulos reacciona a menudo negativamente contra la actitud de Jesús o contra el anuncio de su muerte. En los sinópticos hay primero una incomprensión y una oposición sorda [16], que, a partir de la declaración mesiánica de Pedro (Mc 8,29 parr.), se transforma en oposición abierta, como lo muestra, en particular, la actitud de este discípulo (8,32 par.). Según Juan, fueron muchos los discípulos que abandonaron a Jesús tras el discurso que siguió al reparto de los panes (6,66) [17].

Mc y Lc explicitan la existencia de dos grupos entre los que siguen a Jesús [18]: el de los Doce, que representa a los que procedían del judaísmo, y «los que estaban en torno a él» (Mc) o los Setenta (Lc 10,1),

[14] Véase Mateos-Barreto, *Juan* 365s.

[15] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 330s, 344-353.

[16] Cf. Mc 1,35-39: deseo de hacer líder a Jesús; 6,12.30: ejercicio de una actividad no conforme a lo que Jesús les había encargado; 6,45: resistencia a abandonar a la multitud después del reparto de los panes; 6,52 y 8,20: persistencia en la incomprensión.

[17] Véase Mateos-Barreto, *Juan* 352-356.

[18] Para los dos grupos en Mc, véase Mateos, *Los Doce* §§ 666-683. Lucas distingue aún con mayor claridad el grupo de los Doce (6,16, elección; 9,1.6, misión) del grupo de los Setenta, a los que Jesús designa y envía a una misión paralela a la de los Doce (10,1-12).

no procedentes del judaísmo. Sólo el segundo grupo comprende a Jesús; los Doce siguen sin comprenderlo hasta el final y, cuando llega el momento supremo, el del apresamiento y la condena inminente, huyen (Mc 14,50 parr.). Judas, uno de los Doce, lo traiciona (Mc 14,10 parr.) y Pedro llega a renegar de él (Mc 14,66-72 parr.).

Estas reacciones populares muestran el cúmulo de obstáculos interiores, religiosos y sociológicos que cierran el camino de la plenitud a los seres humanos. Ni siquiera reconocen la belleza de este ideal. Atrincherados en la inercia de sus convicciones y en sus mezquinos intereses individuales o nacionales, juzgan a Jesús desde ellos, sin abrirse a una nueva comprensión. Por eso, cuando se propone a la multitud judía la opción final entre Jesús y el sistema opresor, rechaza a Jesús y pide su condena a muerte (Mc 15,11-14 parr.).

Mundo cerrado y mundo abierto

En la polémica que se suscita en el evangelio de Juan tras la curación del paralítico de la piscina (Jn 5,1-14), Jesús, para justificar su actividad liberadora, que no respeta las prescripciones sobre el descanso festivo, pronuncia estas palabras: «Mi Padre sigue trabajando y yo también trabajo» (Jn 5,17). Declara con esto que él no acepta las situaciones consagradas por la religión o la costumbre si ellas atentan contra la libertad del hombre e impiden su desarrollo. No admite la idea de un mundo terminado y cerrado a todo cambio, propia de los sistemas religiosos y políticos de su tiempo, que, aferrados a códigos o libros religiosos, creían o fingían creer que las instituciones y leyes han sido establecidas de una vez para siempre, y que los hombres son como son y así van a seguir siendo [19].

[19] Sin embargo, como lo expone Moingt, *El Hombre que venía de Dios* 142, «lo específico de esta fe (la del pueblo judío) era obligar a Israel a mantenerse siempre en movimiento, a partir, a ir adelante, a mirar en dirección al futuro, a prohibirle replegarse sobre su pasado, encerrar a Dios en documentos sagrados y en lugares santos, como para tenerlo a su disposición, *clausurar la revelación* como si Dios no tuviera nada más que decir... a *superar* incesantemente los límites de una religión sólidamente *instalada* en textos, leyes, tradiciones, instituciones, celebraciones, y firmemente atrincherada en la seguridad de su pasado». Sin embargo, «la religión piensa que no puede mantenerse si no tiene el monopolio de *expresar a Dios*, y está dispuesta a reivindicarlo incluso en contra de la palabra de Dios».

Para Jesús, mientras existan la miseria material y la pobreza humana la creación del hombre y, por consiguiente, la del mundo, no está terminada. Hay que romper barreras para seguir adelante con el proceso de humanización, hay que cambiar radicalmente la situación del ser humano, sin conformarse con soluciones parciales. Jesús no comparte el pesimismo de quienes predican que la naturaleza del hombre es irreformable y que hay que tenerla siempre a raya por medio de leyes externas y disciplina impuesta, que mantienen al ser humano en un estadio infantil; cree en la posibilidad de autonomía, crecimiento y maduración de la persona.

Según el ejemplo de Jesús, si se quiere apelar a Dios, no será para justificar el estado del mundo, para mantener un sistema vigente, sino para cambiarlo en todo lo que impide o no beneficia la realización del hombre.

Propósito de Jesús

Pero Jesús no hace todo esto con afán destructivo, muy al contrario. Para él, el valor supremo es el ser humano, y todo lo demás: leyes, tradiciones, ideologías, instituciones culturales o religiosas, es relativo. Su punto de mira es el pleno éxito del individuo y la sociedad humana; por ello, no puede menos que oponerse a todo lo que lo impide o lo merma. Lo que aparece con evidencia de la actitud y actividad de Jesús es la perversidad de la estructura de poder judía, que, dominando a los individuos y coartando su libertad, se constituye en impedimento insuperable para el crecimiento y maduración del hombre.

Dicho de otro modo, es el amor al género humano el que lleva a Jesús a enfrentarse con la estructura de su sociedad e, indirectamente, con la de toda sociedad despótica [20]. Este amor universal e

[20] Cf Drewermann, *Tu Nombre es como el sabor de la vida* 136 «De Jesús, sin embargo, puede decirse realmente que su muerte era ineludible, en *cualquier* sociedad y bajo cualquier circunstancia Los problemas planteados por su humanidad significan un revulsivo para *cualquier* tipo de orden y moral sociales "Está agitando a todo el pueblo, empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí" (Lc 23,5) son las palabras con que se expresa la única verdadera razón de su postergamiento a lo largo de milenios Sin embargo, *cualquier* época, *cualquier* cultura advertirá al mismo tiempo que, al condenar a Jesús, está dictando su propia condena a muerte

incondicional responde al que Mc denomina teológicamente «el secreto del reino de Dios» (4,11), es decir, al designio divino de comunicar vida, en todos los grados que admite el término, a los seres humanos, sin distinción de individuos o pueblos.

Para ello, la primera condición y, por tanto, el primer objetivo de la actividad de Jesús, que provoca la hostilidad del sistema judío, es que el ser humano sea libre, pero que lo sea plenamente. Aunque el hombre no lleve cadenas exteriores, aunque no sufra necesidad económica y sea miembro de pleno derecho de su sociedad, no hay libertad verdadera mientras esté esclavizado interiormente, mientras no se atreva a ser crítico consigo mismo y con su mundo, mientras temores internos le impidan usar su inteligencia y paralicen su capacidad de opción y de acción, mientras la adhesión fanática a una ideología o acrítica a una doctrina obnubilen su juicio y no le permitan evaluar la realidad. En el pueblo judío, todos esos obstáculos tenían justificación teológica. De ahí que el hombre no pudiera ser libre mientras no se liberase de su concepto de Dios.

Por eso Jesús no pretende ser un caudillo de multitudes, arrastradas sin decisión libre ni convicción personal, como sucedió con Moisés en el éxodo de Egipto, donde, ante la amenaza del hambre en el desierto, el pueblo deseó volver a la anterior esclavitud, porque entonces no le faltaba alimento (Nm 11,4-6; cf. 14,2-4; 20,3-5). Jesús no se conforma con una adhesión externa, aunque sea entusiasta; requiere la opción personal, la convicción interna de los que él libera, la ruptura consciente con la sumisión pasada, como aparece claramente en el episodio del leproso (Mc 1,39-45 parr.) [21]. Nunca es impositivo ni fomenta el gregarismo; su labor es, desde el principio, personalizante.

De ahí que no confíe en el entusiasmo de las multitudes, conociendo su veleidad, y prevenga a los discípulos de ello (Lc 9,44).

A diferencia de la muerte de Juan, el desafío mortal de la figura de Jesús afecta a la vida de todo ser humano; la pregunta que aquél plantea a cada uno es hasta qué punto vive, hasta qué punto es persona, hasta qué punto se ha permitido ser un ser humano. En el futuro nunca será ya posible, tras la muerte de Jesús, eludir la responsabilidad recurriendo a prerrogativas sociales y conseguir la paz con el entorno denigrando y negando el amor.»

[21] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 185-188.

El fondo del conflicto

Se revela aquí el fondo del conflicto entre Jesús y las autoridades judías: el Dios de Jesús no es el Dios de los dirigentes [22]. En la maraña de interpretaciones de Dios que ofrece el AT, desde el Dios creador, liberador, cercano, amoroso y dador de vida hasta el Dios cruel, vengativo, guerrero, parcial, exclusivista, distante, dominador, legalista, Jesús profundiza y exalta la primera línea, elevándola hasta sustitituir el concepto de Dios creador por el de Dios Padre, el que por amor comunica al ser humano su propia vida. Los dirigentes, en cambio, desarrollan la idea del dios arbitrario, poderoso, violento, inapelable, que legitima y apoya el poder; del dios legalista, que impone la observancia de sus leyes prescindiendo del bien del hombre. En este sistema, la principal virtud no es la bondad, sino la sumisión; el resultado no es el desarrollo del hombre, sino su raquitismo.

Mientras el hombre no cambie su noción de Dios, no puede cambiar él mismo. Mientras Dios sea el que se impone por la fuerza, sin respetar la libertad humana, el hombre lo imitará tratando de hacer lo mismo en todos los ámbitos de su actividad; mientras Dios sea legalista, el hombre se escudará en la Ley para eximirse de amar a los demás; mientras Dios sea poder antes que amor, el hombre buscará solución para sus problemas con la fuerza y respetará y se someterá al más fuerte.

[22] González Faus, *Acceso a Jesús* 50, a propósito de la experiencia de Dios como *Abba*, propia de Jesús, señala que «la vida de Jesús se convierte así en una especie de *controversia sobre Dios* con los que podríamos llamar los representantes "oficiales" de Dios: con los responsables de la "iglesia" judía».

El Dios de Jesús no es el Dios de los dirigentes; cf. Moingt, *El Hombre que venía de Dios* II 133-181, esp. 159ss: el proceso de Jesús es el proceso de la novedad de Dios. Moltmann, *El Dios crucificado* 180: «La historia de Jesús, que desembocó en su crucifixión, fue más bien ella misma una *historia teológica* dominada por la disputa entre Dios y los dioses, es decir, entre el Dios al que Jesús proclamaba como Padre suyo, y el de la Ley, como lo entendían los que la custodiaban, y los dioses políticos de la potencia romana ocupante... Su muerte es incomprensible sin su vida, y ésta lo es sin aquel para quien él vivió, es decir, su Dios y Padre...»; 183: «La aparición de Jesús y su actuación fue un *novum* que tenía que provocar la contradicción, no sólo con vistas a la ley y la tradición legal, sino también respecto a las figuras de esperanza vinculadas a la profecía y la apocalíptica»; cf. págs. 178-219 sobre el camino de Jesús a la cruz. Cf. también Kasper, *El Dios de Jesucristo*; Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, esp. 45-63; Alt, *Jesús, el primer hombre nuevo* 114-118.

Los estereotipos religiosos arcaicos persisten tenazmente en la mente de los hombres. El hombre o el pueblo que asegura su supervivencia por medio de la violencia crea un Dios violento que lo apoye, un Dios a su propia imagen. Incluso cuando ese Dios quiere acabar definitivamente con la violencia, se piensa que lo hace con un acto de extrema violencia como el llamado juicio universal, en el que condena sin piedad a sus enemigos. El Dios justo se identifica con el Dios violento y, esa idea de Dios crea un mundo que admite, como mínimo, una violencia llamada «justa», a imitación de la de Dios. Exponente de la violencia del fanatismo religioso es el dicho de Rabí Simeón ben Yokay (siglo II): «Mata al mejor de los paganos, aplasta la cabeza a la mejor de las serpientes» [23].

Por eso se esfuerza Jesús por presentar otra imagen de Dios, y en las dos recensiones del Padre nuestro, la de Mateo (6,9) y la de Lucas (11,2), la primera petición es la misma: «proclámese ese nombre tuyo» (lit.: «santificado sea tu nombre»), el nombre de Padre que el que recita la oración acaba de pronunciar («Padre nuestro»). Lo que el discípulo debe pedir es que los hombres comprendan de una vez para siempre que el único Dios que existe es el Dios-Padre, el que es todo amor al hombre, su criatura, a la que quiere elevar a la categoría de hijo. Toda idea de Dios que no se base en esta realidad es falsa [24].

El concepto de Dios como Padre libera además al hombre de toda veneración por los poderes despóticos, que pretenden ser imagen del Dios del cielo. Al comprender los seres humanos que Dios no se pone por encima del hombre, sino que, como Padre, está a su lado para ayudarle al éxito de su crecimiento y maduración personal, no aceptará ser sometido ni que otros gobiernen el timón de su vida. Empezará a entender sus posibilidades de libertad y, educado por el amor del Padre, adoptará la actitud de amor hacia los demás seres humanos. Este concepto de Dios es el gran principio liberador para la humanidad; es el que los poderosos no

[23] Citado por Barbaglio, *¿Dios violento?* 242.

[24] Cf. Drewermann, *Clérigos* 167: «Con la actitud de Jesús sólo se puede conciliar una "teología" capaz de transmitir con imágenes y símbolos la experiencia de Dios, una "teología" abierta, ajena a todo despotismo, transida de benignidad y de sentido humano, y con unas aspiraciones tan internacionales que resulte perfectamente comprensible y asimilable en cualquier parte del mundo, en cualquier cultura, en todas las épocas de la historia humana.»

aceptan, pero es el que nace de la experiencia de Jesús y se despliega en su obra.

«El Hijo del hombre» y los «hombres»

En la segunda predicción del rechazo (Mc 9,32 parr.) y en algunos otros textos (Mc 14,21 parr.) se establece la oposición entre «el Hijo del hombre» y «[ciertos] hombres» o «un hombre» que lo entregan a la muerte. La oposición es importante y separa dos clases de hombres: el prototipo de Hombre y los que siguen sus huellas, por un lado, y, por otro, los que implacablemente se oponen a él.

Para explicar la oposición, hay que tener en cuenta que los evangelistas caracterizan al Hijo del hombre como el poseedor del Espíritu de Dios, es decir, el que lleva en sí la fuerza de amor y vida propia de Dios mismo, la de un amor que se extiende a la humanidad entera y se propone hacer posible y procurar la plenitud de vida humana. De ahí que la oposición entre «el Hijo del hombre» y los «hombres» tiene que estar necesariamente en la línea del amor: los «hombres» son los que carecen de ese amor universal y activo en favor de los otros; es más, dada su hostilidad a muerte contra el Hijo del hombre que lo practica, muestran ser los que no aman al género humano ni desean su desarrollo, los que con su modo de actuar lo impiden o quieren frustrarlo.

La carencia de amor de estos «hombres» anula su desarrollo personal; su acción impide el desarrollo de otros. Son en primer lugar los que dominan con la ideología y la fuerza, privando a sus súbditos de la libertad de pensamiento y de opción y, en consecuencia, de la posibilidad de crecimiento y maduración personal; pero también los que aceptan su condición de súbditos sometiéndose a los opresores, hacen suya la ideología que éstos proponen y renuncian voluntariamente a su propia libertad.

El pecado de la humanidad

Es de notar que los evangelistas sinópticos (Mc 14,41 parr.) califican de «pecadores» a los «hombres» a quienes es entregado el Hijo del hombre. Con esto definen la esencia del pecado: consiste en su-

primir, reprimir o impedir la plenitud de vida humana. Lo cometen tanto quienes la impiden en sí mismos, como también los que la impiden en otros. Es lo que Jn llama «el pecado del mundo» (1,29), es decir, de la humanidad en su conjunto: impedir la realización del proyecto divino sobre el hombre, su crecimiento hasta la plena realización, que alcanza, en su límite, la condición divina (1,1d: «un ser divino era el proyecto»).

La generalización frecuente en Mc, «los hombres», para designar a los judíos que creaban tradiciones contrarias a los preceptos divinos más elementales (7,8), a los que, cegados por doctrinas tradicionales, no reconocían la novedad de Jesús (8,28), a los que alimentaban ideales de violencia nacionalista contrarios al designio de Dios (8,33), constata la triste situación, no sólo del pueblo judío, sino de la humanidad en general: la aceptación de ideologías alienantes y mutiladoras, con su secuela de falta de desarrollo humano.

De este modo, tanto los sinópticos, que utilizan el término genérico «hombres», como Jn, que emplea «el mundo», extienden su visión a todo el linaje humano. «El pecado», no es por tanto, exclusivo de los opresores, sino que está generalizado en la humanidad, dentro y fuera del pueblo judío. Y no sólo es pecador el que, con la persuasión —ideología o doctrina— o la fuerza —coacción y violencia—, impide el desarrollo humano de otros, sino también el que se deja persuadir o adoctrinar por el sistema injusto, el que se somete a él renunciando a su propia autonomía y libertad de juicio y adopta sus principios insolidarios de pensamiento y de acción.

Por eso el legalismo religioso está en la esfera del pecado: al intentar programar la vida del hombre, impide su libertad de opción, lo exime de motivación y responsabilidad propias, suprime o coarta su iniciativa y su creatividad, impidiendo su crecimiento como persona, hasta llegar, en el caso extremo, a anular la personalidad. Es el efecto que los sinópticos describen con las figuras del hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-7a parr.) y la hija de Jairo (Mc 5,21-24a.35-6,1a) [25] y Jn con el del paralítico de la piscina (5,1-9) [26].

Lo mismo, el nacionalismo exclusivista que proclama la superioridad del propio pueblo sobre los demás y que induce al desprecio e incluso a la hostilidad hacia los otros, por ser opuesto al amor uni-

[25] Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 275-286, 462-465, 487-499

[26] Mateos-Barreto, *Juan* 270-276.

versal está en la línea del pecado. Todo nacionalismo que quiera llamarse cristiano no puede estar nunca cerrado: cada pueblo o nación ha de considerarse miembro igualitario de la humanidad, solidario y al servicio de ella.

Actitud de Jesús ante el rechazo

En las predicciones sobre el rechazo del Hijo del hombre por parte de los dirigentes judíos, Jesús acepta su destino, que juzga inevitable (Mc 8,31: «el Hijo del hombre tiene que ser rechazado», etc.). Ante la aparición en la historia del modelo de Hombre, que, por ser Hijo de Dios, lleva consigo todo el amor del Padre a la humanidad, Jesús prevé el conflicto: los que están en contra del hombre y, en consecuencia, en contra del verdadero Dios, no pueden menos que tratar de eliminar al que se pone incondicionalmente en favor del ser humano.

Para Jesús, hay en la balanza dos valores: su propia vida y la comunicación de vida a los hombres. Para él no hay duda, pesa más la obra del amor que su propia existencia; así lo expresa en Jn con el símil del grano de trigo que cae en la tierra, que, si muere, produce mucho fruto (Jn 12,24) [27]. La vida que se entrega, se recobra (cf. Mc 8,35 parr.; Jn 10,17-19); nada se pierde.

Por eso, cuando Jesús anuncia a los discípulos su muerte, les anuncia al mismo tiempo su resurrección. El rechazo y la muerte a manos de los poderes opresores judíos es consecuencia inevitable de su actividad en favor de los hombres; la resurrección, que es su victoria sobre la muerte, es consecuencia necesaria de la calidad de su ser, en el que habita en plenitud el Espíritu, la fuerza de vida y amor de Dios mismo [28]. Para el que posee el Espíritu no existe una muerte definitiva, pues el Espíritu es vida indestructible (Jn 11,25-26).

De hecho, al anunciar Jesús a los suyos la oposición de las autoridades y la suerte que le espera, les está dando ánimos para cuando les llegue a ellos el momento de la persecución. No han de temer a esa muerte, que no es más que la puerta de acceso a una vida sin fronteras. No han de estimar como valor supremo la vida física, que,

[27] *Ibid.* 562

[28] Cf. Mateos, «Algunas notas» II 164.

al fin y al cabo, tiene que acabar. Lo importante para los seguidores de Jesús es avanzar en el camino de su plenitud, entregándose como él a procurar la liberación, el crecimiento y la plenitud de los seres humanos, creciendo así ellos mismos, para llegar a la expansión final de la vida cuando, de una manera o de otra, con persecución u hostilidad más o menos patente, hayan terminado su tarea en este mundo.

II. LA OPOSICION A LA LABOR CRISTIANA

El sentido inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre», tantas veces subrayado, hace que la oposición que sufrió Jesús se extienda a todos los que se proponen seguirlo.

En muchos pasajes de los evangelios, Jesús previene a los discípulos sobre las persecuciones cruentas que habrán de afrontar: la vida de los discípulos puede estar frecuentemente en peligro, como reacción de los poderes a la predicación y a la práctica del mensaje evangélico.

Así aparece explícitamente en Mc, Mt y Lc en el discurso que pronuncia Jesús sobre el futuro de la comunidad cristiana en la historia (Mc 13,9-13; Mt 24,9-13; Lc 21,12-19). Los discípulos serán llevados a los tribunales y entregados a la muerte, como consecuencia de la predicación del mensaje. Serán sus perseguidores tanto los judíos como los dirigentes paganos, que no aceptan el mensaje cristiano de la libertad y la igualdad.

El caso de los judíos es aleccionador. No solamente se perseguirá a los discípulos en los ambientes oficiales (Mc 13,9: «consejos, sinagogas», cf. Mt 10,17), sino que personas pertenecientes al pueblo mismo o a la propia familia los perseguirán a muerte (Mc 13,12-13a: «un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; se levantarán en el juicio hijos contra padres y los harán morir; y seréis odiados de todos por razón de mi persona», cf. Mt 10,21-22). Las causas de esta hostilidad son varias: por una parte, el mensaje de libertad que exime al hombre de la Ley mosaica provoca la ira de los observantes; por otra, el mensaje universalista, que anula el privilegio judío, despierta la hostilidad de los nacionalistas [29].

[29] Véase Mateos, *Marcos 13* §§ 641-643.

Se trata de fanatismo, religioso o político, opuesto a la nueva idea de Dios. Pero, como en tantos otros casos, lo sucedido en el pueblo judío con Jesús y, sucesivamente, con los suyos, es un paradigma, no un hecho único y exclusivo. En todo pueblo y en toda época puede haber círculos fanáticos de diversa clase, unos por ideales religiosos, como los fundamentalistas de cualquier religión, otros por ideales políticos, como los nacionalistas exaltados de cualquier país. También ellos podrán utilizar la violencia contra los que proponen un desarrollo humano que invalide sus presupuestos.

La oposición en el mundo actual

Es cierto que el mundo ha cambiado mucho desde la época de Jesús, pero no han desaparecido los regímenes despóticos que, en aquellos tiempos, eran propios de todos los imperios y naciones y que emprendían abiertamente la persecución contra los disidentes. De hecho, tenemos recientes ejemplos en nuestra época de esta realidad predicha por Jesús; baste pensar en los que, por proponer el mensaje liberador, han perdido la vida en Latinoamérica a manos de los opresores del hombre.

Es verdad, sin embargo, que, globalmente considerada, la situación política del mundo actual es muy diferente de la antigua: ningún gobierno se atreve a rechazar la declaración de los derechos humanos, aunque su práctica sea nula o deje mucho que desear en numerosos países; los principios democráticos que invalidan el derecho divino de los antiguos reyes absolutos y el carácter indiscutible de las dictaduras de todo signo, son la divisa de todos los regímenes actuales, adoptada incluso para tratar vanamente de encubrir su índole dictatorial.

Donde está instalada la democracia y los estados son aconfesionales, la persecución sangrienta por la promoción del hombre y de la justicia, por la predicación del mensaje de Jesús, no existe. No faltan, sin embargo, otras maneras más sutiles y subrepticias de oponerse a ese mensaje, más en la sociedad misma que en sus órganos de gobierno.

También este aspecto se encuentra en el evangelio. La última bienaventuranza de Lc (6,22) dice así: «Dichosos vosotros cuando os odien los hombres y os marginen y os insulten y proscriban vuestro

nombre como malo por causa del Hijo del hombre.» No se trata de sufrir una persecución a muerte, pero sí de afrontar la marginación y la difamación por causa del Hijo del hombre, es decir por la causa de la plenitud humana en sí y en otros. Mateo lo expresa de manera parecida: «Dichosos vosotros cuando os insulten, os persigan y os calumnien de cualquier modo por causa mía» (5,11).

Los evangelistas subrayan cuál ha de ser la actitud de los cristianos ante cualquier clase de persecución, insulto o preterición: «Estad alegres y contentos, que grande es la recompensa que Dios os da; porque lo mismo persiguieron a los profetas que os han precedido» (Mt 5,12); «Alegraos ese día y saltad de gozo, que grande es la recompensa que Dios os da; pues lo mismo hacían sus padres con los profetas» (Lc 6,23). La razón de esta recomendación de Jesús es que la persecución por causa de la plenitud humana es la señal de que su labor es fructuosa, que hace efecto, que la sociedad injusta lo nota. La recompensa o respuesta divina a esa coherencia y valentía es una nueva comunicación de Espíritu, factor de plenitud personal.

En el momento supremo de la persecución, el de la comparecencia ante los tribunales, Jesús promete una ayuda especial del Espíritu, que inspirará las palabras de los discípulos (Mc 13,11 parr.). El cristiano no está nunca solo y, mucho menos, en los momentos cruciales (Jn 14,18).

Es más, la actitud ante los enemigos ha de ser positiva, nunca hay que pensar en la venganza (Lc 9,55), al contrario, hay que amarlos, hacerles el bien, bendecidlos, rezar por ellos (Lc 6,27-28; cf. Mt 5,44). Es la única manera de ser hijos del Altísimo, que extiende su bondad incluso a los desagradecidos y malvados (Lc 6,35), a los buenos y a los malos (Mt 5,45). Esto no obsta para que, cuando llegue el momento, se denuncie la injusticia, a ejemplo de Jesús. Pero la denuncia debe buscar un efecto positivo: ofrecer a los dirigentes una oportunidad de reconsiderar la propia postura y, por tanto, de cambiar, y abrir los ojos de la gente engañada por las falacias del sistema injusto.

Lo que Mt y Lc narran sobre las críticas contra Jesús (Mt 12,32; Lc 12,10) tiene gran actualidad: cuando los cristianos se deciden a actuar con la libertad propia del Espíritu, inevitablemente chocan con ciertas mentalidades que, por diversas razones, no han desarrollado o ejercitado su libertad y están acostumbradas a otros modelos

de conducta. La libertad cristiana es siempre una novedad y puede suscitar extrañeza; Jesús no da importancia a esta reacción. Pero lo que no es lícito poner en duda es que la actividad en beneficio del hombre está en la línea de Dios: es la actividad que busca eliminar lo que controla y despersonaliza al hombre, lo oprime e impide su desarrollo, en particular, la que tiende a desarraigar los fanatismos y las ideologías violentas, que dividen y asolan a la humanidad. Quien critica esa actividad liberadora afrenta al Espíritu de Dios (Mc 3,29 parr.).

Traición posible

Es patente que, con la oposición a muerte de ciertos hombres contra el Hijo del hombre, los evangelistas, como en tantas otras ocasiones, proponen un caso extremo; no toda oposición es tan violenta; puede ejercerse dentro de una gama muy amplia, más o menos perceptible.

Aunque parezca paradójico, se manifiesta a veces incluso entre los cristianos cierto rechazo de la plenitud humana encarnada en Jesús. Aun aceptando su figura y profesándose fieles a su doctrina, prescinden, conscientemente o no, de los aspectos de su persona y mensaje que ponen en cuestión sus prejuicios o seguridades; éstos prevalecen de hecho sobre su adhesión a Jesús, que resulta así parcial o condicionada y, en todo caso, no se hace cada vez más profunda. Absolutizan lo que Jesús niega o relativiza y no llegan a aceptar su propuesta de plenitud humana. Sin saberlo, están de parte de los «hombres» y en contra del «Hijo del hombre».

Así ocurrió a los discípulos en su vida con Jesús: la ideología político-religiosa, por ejemplo, impidió comprender a tres de ellos la escena de la transfiguración, hasta el punto de que Jesús tuvo que prohibirles que la contasen a otros (Mc 9,9) [30]. En otra ocasión, ante la predicción que hace Jesús de su muerte y resurrección, las convicciones del grupo vacilan, pero no se atreven a preguntarle para salir de dudas: no quieren profundizar ni analizar, prefieren quedarse en sus falsas ideas a conocer la verdad (9,31) [31].

[30] Véase cap III, pp. 91-94

[31] *Ibid.*, pp. 79-82.

No faltan en los evangelios los pasajes que exponen la infidelidad o la mediocridad de ciertos seguidores de Jesús: entre ellos están los que proclamándose fieles a su mensaje no lo traducen en su conducta (Mt 7,26-27 par.), los que buscan más la espectacularidad de su labor que el fruto en los hombres (Mt 7,22-23), los que se avergüenzan de él y de su mensaje por temor a las críticas o la hostilidad de la sociedad (Mc 8,38 parr.), los que viven sin compromiso con el mensaje (Mt 25,1-13), los que no ponen a contribución las dotes que han recibido (Mt 25,14-30 par.), los que se imponen con prepotencia sobre sus hermanos (Lc 12,42-48), los que tienen poca fe, es decir, actúan sin convicción (Lc 17,6).

La figura del traidor, el «hombre» que entrega a la muerte «al Hijo del hombre», modelo de plenitud humana (Mc 14,21 parr.), representa también un caso extremo, pero es un toque de atención para los seguidores de Jesús. De hecho, en su contacto con el medio social en que viven, cada uno y la comunidad han de cuidarse de no ignorar los valores humanos perennes ni oponerse a los que van emergiendo en la historia. En el proceso de maduración del individuo y de la sociedad se van descubriendo nuevos aspectos de la plenitud humana, que van completando la figura del Hijo del hombre. El modelo de Hombre, Jesús, es demasiado rico para ser abarcado de una primera mirada o en una sola época. No es un paradigma estático, sino un descubrimiento constante. Los ámbitos de la dignidad del hombre, de su autonomía y libertad, de la igualdad y del amor solidario se van enriqueciendo a medida que la humanidad progresa. No puede la comunidad cristiana quedar fija en un momento histórico y tomarlo como pauta para juzgar la realidad cambiante. Si quisiera detener el proceso de la humanización, quedaría ella misma estancada, sin avanzar con el flujo de la historia donde se ejerce la acción de Dios, y bloqueada en su propio desarrollo y evolución. Se constituiría así en obstáculo para el crecimiento y maduración de la humanidad. En su tanto, sería reo de traición a «el Hijo del hombre».

CAPITULO X

EL HIJO DEL HOMBRE: SU TRIUNFO

Los dichos que mencionan la etapa final del Hijo del hombre se encuentran solamente en los evangelios sinópticos, nunca en Juan, y se refieren exclusivamente a Jesús, prototipo de Hombre en la plenitud de su condición divina y que despliega desde ella su actividad. Ese estado final del Hijo del hombre, que representa el triunfo de lo humano, tiene, sin embargo, consecuencias para el comportamiento de la comunidad cristiana, que debe colaborar en su obra y que también está destinada a alcanzar la gloriosa condición que se muestra en Jesús.

I. JESUS Y EL EXITO DE LO HUMANO

El triunfo del Hijo del hombre que los resume todos y marca la meta de la existencia humana es su victoria sobre la muerte, cuya calidad describen los evangelistas sinópticos en la escena de la transfiguración, donde aparece en su condición definitiva.

El triunfo sobre la muerte y la plena condición divina

La escena de la transfiguración (Mc 9,2-10 parr.) ilustra la anterior predicción de Jesús sobre la resurrección del Hijo del hombre tras su rechazo y muerte (Mc 8,31; Lc 9,22). Precisamente, ante la resistencia de los discípulos, en particular de Pedro, a esa predicción (Mc 8,32; Mt 16,22), quiere Jesús hacerles ver que la muerte sufrida por amor a la humanidad no es de ningún modo un fracaso, sino

que se verá coronada por el éxito total de la existencia, el estado definitivo que es la plena condición divina (cf. Mc 9,9). Jesús aparece en la escena como el pionero y prototipo de Hombre-Dios.

Los tres evangelistas sinópticos atribuyen a Jesús transfigurado rasgos parecidos: Mc nota que las vestiduras de Jesús se vuelven de un blanco deslumbrador; añade, además, una ingenua comparación que subraya el carácter no humano de tal blancura: «como ningún batanero en la tierra es capaz de blanquear» (Mc 9,3). Mt resalta dos aspectos, el rostro resplandeciente como el sol y las vestiduras blancas como la luz (Mt 17,2) [1]. Lc, por su parte, nota el cambio en el rostro y el blanco relampagueante de sus vestiduras (Lc 9,29). En todos los casos se trata de luminosidad y blancura llevadas al extremo, símbolos de la gloria divina.

Los tres evangelios ponen el acento sobre las vestiduras resplandecientes, queriendo significar con ello que la persona entera de Jesús está revestida de Dios. La mención del rostro (Mt y Lc) afirma la identidad de Jesús; Mt añade: «brillante como el sol», rasgo que, como las vestiduras resplandecientes, simboliza la plena condición divina del transfigurado, confirmada más adelante por la voz de la nube que declara: «Este es mi Hijo, el amado» (Mc 9,7; Mt 17,7), «el elegido» (Lc 9,35).

Las palabras que salen de la nube están en paralelo con las de la voz del cielo, que, con ocasión del bautismo de Jesús, explicitaban efectos del don del Espíritu (Mc 1,10 parr.) [2]. Se muestra así que la plena condición divina del Hijo del hombre descrita en la transfiguración se deriva de lo sucedido entonces: no es un don nuevo ni un efecto milagroso, sino la consecuencia directa de la actuación en la vida y actividad de Jesús de la capacidad divina de amor recibida por él tras su bautismo.

Existe, por tanto, una continuidad entre la investidura inicial de Jesús en el Jordán y su plena condición divina, pero ésta, sin dejar de ser humana, incluye una expansión sorprendente, que rompe los límites de lo humano.

El uso de la denominación «el Hijo del hombre» tanto en la pre-

[1] Para el simbolismo de la luz, véase Mateos-Camacho, *Evangelios, figuras y símbolos* 74-79, Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia* 136s, con bibliografía.

[2] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 88-92.

dicción de la resurrección (Mc 8,31; Lc 9,22) como en el comentario a la escena de la transfiguración (Mc 9,9; Mt 17,9) hace ver, por su carácter inclusivo, que la condición divina es el estado final de todo hombre que, como Jesús, entrega su vida por amor a la humanidad.

El triunfo sobre los enemigos del hombre: las llegadas

En los sinópticos, el Hijo del hombre glorificado no ejerce una actividad que afecte directamente a la historia; la actividad corresponde a sus seguidores, que, con el Espíritu de Jesús, han de vivir y proclamar su mensaje en el mundo entero (Mc 13,10 parr.). La acción del Hijo del hombre, vivo y actuante a través de los suyos, consiste en apoyar esta labor (cf. Mt 28,20: «Yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin de esta edad»), confirmar sus efectos y, en particular, recoger sus frutos; por eso se describe casi siempre bajo la figura de las «llegadas» [3]. A diferencia de los escritos apocalípticos, en ninguna de las descripciones de una llegada aparece el Hijo del hombre en actitud guerrera o violenta ni ostentando atributos intimidatorios. Nunca entabla batalla contra las fuerzas del mal.

Aunque cambiadas de lugar y contenido, «las llegadas» del Hijo del hombre se inspiran en la imaginería del libro de Daniel (Dn 7,13). Como ya se ha expuesto, en el texto profético, bajo la figura de las cuatro «fieras», se describen poderes políticos inhumanos, opresores de la humanidad. Estos poderes son neutralizados o destruidos por la acción de Dios, expresada en forma de juicio. Es entonces cuando una figura humana («como un hijo de hombre»), que representa un colectivo, el Israel fiel a Dios, «llega», es decir, entra en escena, y se le confieren autoridad y dominio universal para que inaugure un reino «humano» contrapuesto a los «bestiales» de antes.

En los evangelios, los poderes inhumanos opresores aparecen explícita o implícitamente en las menciones de la «llegada» del Hijo del hombre. Los evangelistas usan un estilo menos teológico que el del profeta: en efecto, la caída de esos regímenes no se debe ya a un juicio celeste, sino que se presenta como el resultado de la labor

[3] Véase cap. IV, pág. 105.

histórica de Jesús o de sus seguidores. En los evangelios, como en Daniel, la llegada tiene lugar tras la ruina o desaparición de los poderes opresores; la figura del Hijo del hombre tiene en los pasajes evangélicos un sentido de prototipo, más o menos marcado según los textos. La «llegada» se describe como una bajada del cielo a la tierra con objeto de manifestar que el reinado «humano», es decir, una sociedad digna del hombre, sustituye a los poderes «bestiales» opresores [4].

Según esto, es designio de Dios que vayan desapareciendo en la historia los poderes que oprimen y deshumanizan al género humano, impidiendo su desarrollo. Dios quiere que la humanidad vaya madurando en la libertad y la solidaridad, hasta constituir una sociedad libre, fraterna y creativa: en esto consiste su reinado en la tierra.

La caída de los sistemas opresores representa un paso adelante en la liberación y maduración de la humanidad, un triunfo de lo humano; con la imagen de «las llegadas» del Hijo del hombre los evangelistas quieren significar ese triunfo en el proceso histórico, es decir, la progresiva desaparición de los sistemas que impiden la personalización y madurez del hombre y, en consecuencia, la posibilidad para la humanidad de avanzar en el camino de su plenitud. Todo sistema opresor va a pasar: únicamente lo que favorece la dignidad y plenitud del hombre tendrá permanencia y continuidad en la historia. Lo humano irá siendo reivindicado por el progresivo descrédito de los opresores [5].

La descripción de Daniel es figurada, y, en paralelo con ella, la llegada o llegadas del Hijo del hombre descritas en los evangelios son figuras de la afirmación progresiva de la nueva y plena humanidad, frente a los obstáculos que se oponen a ella; sería un error interpretarlas de modo literal. Asimismo, igual que en Daniel no se describen procesos, sino que la ruina de los imperios aparece en él como fulminante, tampoco los evangelistas señalan el proceso que provocará la caída de los regímenes opresores; su derrumbamiento se presenta de golpe, y tras él llega sin anuncio el Hijo del hombre en su gloria, para instaurar el reinado del Hombre, que es el de Dios [6].

[4] Véase cap. IV, pág. 109.
[5] Véase *ibid.*, pág. 110.
[6] Véase *ibid.*, pág. 111.

Número de llegadas

En los párrafos precedentes se ha hablado indistintamente de «llegada» o «llegadas» del Hijo del hombre; conviene ahora precisar el número de llegadas que mencionan los evangelios. Resumiendo los datos ya obtenidos con el análisis de los diferentes pasajes, puede afirmarse que en los sinópticos se describen dos llegadas: la primera corresponde a la caída del poder opresor judío, y se menciona en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote ante el Sanedrín (Mc 15,64 parr.); la segunda, que no tiene lugar una sola vez, sino que se va iterando en la historia, corresponde a la caída sucesiva de los poderes opresores en el resto de la humanidad, y se describe en el discurso escatológico, en el que se expone la labor de la comunidad cristiana en el futuro (Mc 13,24-27 parr.) [7].

Los demás textos que hablan de una llegada aluden a una u otra de las dos mencionadas.

La primera llegada: caída del sistema judío

En la declaración de Jesús ante el tribunal judío se anuncia la reivindicación de su persona y su actividad (Mc 14,62: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo», cf. Mt 26,64; Lc 22,69) ante los grupos dirigentes que lo condenan a una muerte injusta.

Aludiendo a textos bien conocidos de la Escritura, Jesús afirma que, en lo sucesivo, podrán «ver» que el Hijo del hombre está sentado a la derecha de Dios; es una clara alusión a Sal 110,1, que se interpretaba en sentido mesiánico («Dijo el Señor a mi Señor: "Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies"») [8]; advierte así a sus jueces de las fatales consecuencias que tendrá para el sistema y nación judíos su oposición a él, el Mesías-Hijo del hombre, pues equivale a oponerse a Dios mismo y a constituirse en enemigo suyo. A continuación, con la mención de la llegada del Hijo del hombre entre las nubes del cielo alude a

[7] Véase cap. IV, pp. 123-124; Mateos, *Marcos 13*.

[8] Citado por Jesús para desautorizar la doctrina de los letrados sobre el Mesías (Mc 12,36 parr.).

Dn 7,13, que también se interpretaba en sentido mesiánico; como en Daniel, el Hijo del hombre «llegará» tras la ruina de un poder opresor, en el caso presente de la institución que lo condena, que arrastrará consigo la ruina de la nación [9].

A esta llegada se refiere un dicho de Mt, situado en la instrucción de Jesús a los discípulos que envía en misión al territorio de Israel (10,5-32), con el que les advierte de la urgencia de la misión, pues no tendrán tiempo de acabarla: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, porque os aseguro que no habréis acabado con las ciudades de Israel antes de que llegue el Hijo del hombre» (Mt 10,23). Esta llegada del Hijo del hombre supone, como todas, la ruina y desaparición de un sistema opresor, que, dado el campo restringido de la misión, no puede ser otro que el sistema judío. Se identifica esta llegada, por tanto, con la mencionada por Jesús ante el Sanedrín. En la instrucción señala Jesús el carácter inhumano de aquel sistema, que ha formado una sociedad de «lobos» (10,16), carácter que se hará patente en la persecución contra los discípulos (10,17-19.22). Esta misión de los Doce muestra el amor de Jesús a Israel: quiere hacer un último esfuerzo para que los individuos no perezcan con el sistema que va a desplomarse [10].

A la misma llegada se refiere el dicho de Mt 16,28, donde Jesús afirma que algunos de los presentes no morirían sin haber visto llegar al Hijo del hombre en su realeza. Indica con esto que un acontecimiento histórico bien visible hará evidente que lo humano triunfa sobre lo antihumano, es decir, que un régimen injusto se derrumba, y esto había de verificarse en el tiempo de vida de algunos de sus oyentes. No puede referirse más que al sistema judío; predice así la ruina de aquella nación, consecuencia histórica del rechazo del Mesías-Hijo del hombre [11].

En la segunda sección del discurso escatológico sobre el futuro de la comunidad y de la misión (Mt 24,15-31), terminando la parte

[9] El dicho de Jesús ante el tribunal judío es en Lc (22,69) más breve que en Mc y Mt. En primer lugar, Jesús se niega a responder a la pregunta sobre si él es el Mesías (22,67-68). Añade, en cambio: «De ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de la potencia de Dios.» No hay mención de la llegada, solamente de su sesión en el trono divino, que, por alusión a Sal 110,1, significa la ruina de los enemigos del Hombre.

[10] Véase cap. IV, pp. 143-145.

[11] Véase *ibid*, pp. 147-148.

que habla de la ruina de Israel como nación, refuta Jesús una falsa esperanza: la aparición en el último momento de un salvador milagroso, un Mesías nacionalista, ya fuera «en el desierto», localización típica de los líderes mesiánicos, ya «en el sótano», lugar de los conspiradores. Aquí, comparándola con la del relámpago, anuncia la llegada repentina e inequívoca del Hijo del hombre (Mt 24,27; Lc 17,24), que, como toda llegada, presupone la caída de un sistema injusto. La mención de los falsos mesías hace ver que se trata del sistema judío, lo que se confirma por la cita del proverbio sobre «las águilas» (Mt 24,28: «Allí donde esté el cadáver, se reunirán las águilas», cf. Lc 17,37), que aluden sin duda al ejército romano. Se refiere, por tanto, a la llegada mencionada ante el tribunal [12].

La segunda llegada: caída sucesiva de los regímenes opresores

La mención de la otra llegada se inserta en el discurso escatológico, donde Jesús expone el futuro de su comunidad en la historia, su misión y los acontecimientos a que ésta dará lugar (Mc 13, 24-27 parr.).

El contexto es muy distinto del de la llegada anterior. En primer lugar, la que se menciona en el discurso se sitúa «después de aquella angustia» (Mc 13,24 parr.), es decir, después de la ruina del templo y la nación judía, anunciadas ante el Sanedrín. Además, utilizando imágenes de los profetas, se habla del oscurecimiento del sol y la luna, tenidos por dioses de los pueblos paganos (Dt 4,19s; 17,3; 2/4 Re 17,16; Jr 8,2; Ez 8,16), de las estrellas que caen del cielo (Mc 13,25 parr.), figura de los gobernantes divinizados (Is 14,12-14; Dn 8,10 LXX), y lo mismo de las potencias de muerte que están en el cielo, opuestas al Padre que está en el cielo, el dador de vida. Al igual que en los profetas, estas imágenes no tienen carácter apocalíptico ni indican el fin del mundo, sino un cambio de época histórica provocado por la caída de grandes regímenes opresores (Is 13; 34,4; Jr 4,23s; Ez 32,7s; Jl 2,10s; 3,4). La llegada del Hijo del hombre significa, pues, la afirmación de lo humano sobre un sistema inhumano desaparecido.

[12] Véase cap. IV, pp. 136-138.

A diferencia de lo descrito en la llegada relativa a la nación judía, se mencionan en ésta aquellos que entregaron su vida en la labor de difusión del mensaje de Jesús (Mc 13,27: «sus elegidos»); tras la muerte, son integrados en la humanidad definitiva, representada por «los ángeles» («seres divinos, hijos de Dios») que acompañan al Hijo del hombre; éstos «ángeles» designan a los seguidores de Jesús que, cumplida su misión, han superado la muerte y alcanzado la plenitud. El centro de esta nueva humanidad es el Hijo del hombre en su realeza y condición divinas [13].

En los tres sinópticos se menciona «la potencia», que significa la fuerza de vida de Dios: en el dicho ante el tribunal judío, el Hijo del hombre, vivo después de su muerte, estará «sentado a la derecha de la Potencia» (Mc 14,62; Mt 26,64; en Lc 22,69; «de la potencia de Dios»), apelativo que caracteriza a Dios como el dador de vida por antonomasia; en el dicho que se refiere a los regímenes paganos opresores, será el Hijo del hombre, el Hombre-Dios, quien llegue «con gran potencia», es decir, con la fuerza de vida de Dios (Mc 13,26; Mt 24,30; Lc 21,27). Según estos textos, el Hijo del hombre no llega, pues, como juez [14], sino como dador de vida que toma el puesto de las fuerzas de muerte que eran los regímenes opresores. Su llegada significa para la humanidad una infusión de vida y, en relación con sus seguidores, la victoria sobre la muerte. No se menciona un juicio; éste se va realizando en la historia misma, y el criterio que juzga al hombre, sistema o sociedad, es si está a favor o en contra del desarrollo y plenitud humanos, si los favorecen o los impiden.

Tanto en el caso del sistema judío como en el de los regímenes paganos la caída se debe a su oposición a la actividad que se deriva del mensaje de Jesús, el de la libertad del hombre y el amor uni-

[13] Nótese que no se habla de resurrección, término perteneciente a la cultura judía; véase *supra*, cap. IV, pág. 127 y nota 48.

[14] Este destino del hombre, determinado por su conducta, está expresado por el evangelista Mateo en forma de juicio, tanto para la comunidad cristiana (Mt 13,37-43), como para el pueblo judío (Mt 19,28; cf. Lc 22,30) o los pueblos paganos (Mt 25,31-46). Sin embargo, como se ha visto en la exégesis de estos pasajes, se trata de juicios que van teniendo lugar en el curso de la historia. En realidad, atribuir la sentencia a Dios o al Hijo del hombre es el modo propio del AT, seguido especialmente por Mt, para expresar la responsabilidad del hombre en sus opciones y la inevitabilidad de las consecuencias que éstas acarrean. Cf. cap. IV, nota 46.

versal que hacen crecer hacia la plenitud humana. Es la actitud positiva o negativa ante ese mensaje la que va decidiendo el curso de la historia [15].

Las llegadas en la historia

Las llegadas señalan así los cambios históricos y el triunfo progresivo de lo humano. El primer triunfo había de ser la caída del sistema religioso-político judío, que oprimía al pueblo en nombre del verdadero Dios (Mc 14,62 parr.). A partir de este acontecimiento (Mc 13,8 y Mt 24,8: «principio de los dolores [del parto]») comienza un proceso histórico de cambio de valores, provocado por el mensaje de la libertad y plenitud humanas, que va causando progresivamente la desaparición de todo lo que se opone o impide el desarrollo del hombre (Mc 13,24-26 parr.): caída de los regímenes opresores, derogación de las leyes injustas, ampliación del ámbito de la libertad humana, reconocimiento de los derechos del hombre, etc., abriendo así cada vez nuevos horizontes al crecimiento personal y social de la humanidad. Contribuir a esta tarea es la misión de la comunidad cristiana en la historia.

Los evangelistas, por otro lado, describen figuradamente estos cambios como una realización esplendorosa. Es parte del artificio literario. Muchas veces los cambios en la historia se verifican lentamente y no son de la magnitud que aquí aparece. Puede decirse que los evangelistas, para realzar la importancia de los hechos liberadores y alimentar la esperanza, describen un prototipo espectacular, que engloba, sin embargo, en la realidad histórica, un proceso más o menos prolongado de remoción de obstáculos y una gama de progresos más o menos decisivos y de logros en la línea de la humanización y de la madurez. Todo avance en esa línea, realizado cuando los valores y derechos humanos toman el puesto de la opresión, cuando se reivindica y se hacen patentes la valía y la dignidad del hombre, puede formularse figuradamente como una llegada, más o menos deslumbradora, del Hijo del hombre. Toda transformación social, lenta o subitánea, que vaya en el sentido de la libertad y solidaridad entre hombres y pueblos está incluida en el

[15] Véase *supra*, pág. 134.

sentido de estas llegadas. En la historia real, el cambio no tiene contornos nítidos, presenta siempre elementos ambiguos; en su conjunto, representa una liberación, una oportunidad para los hombres, aunque en el detalle pueda haber mil dificultades y abusos.

Este proceso, sin embargo, no es automático. Según la concepción de los evangelios, todo lo que se desarrolla en la historia está sometido a las opciones de la libertad humana. El proceso que ellos señalan estará, por fuerza, sujeto a vaivenes, a adelantos y retrocesos; esto no abstante, los evangelistas afirman que la línea de la historia es ascendente.

En la medida en que cesa o desaparece lo inhumano, resalta y resplandece lo humano. Según los evangelistas, todo lo que no es verdaderamente humano acaba por sucumbir, porque es contrario al ser mismo del hombre y, en consecuencia, al proyecto de Dios. El mismo esquema es válido para el nivel individual y para el social: todo individuo que renuncia a su desarrollo humano, fracasa como persona; paralelamente, todo sistema que lo impide, va a la ruina.

Es una visión optimista de la historia; los evangelistas afirman como constante en la sucesión histórica la progresiva madurez de la humanidad. Aparece así la historia como el proceso del esfuerzo humano por desarrollarse hacia la plenitud. Los evangelistas aseguran que, conforme al designio de Dios, la vida irá abriéndose camino; el desánimo no está justificado. Ellos invitan a seguir; es la única labor que merece la pena.

II. LA COMUNIDAD CRISTIANA Y EL EXITO DE LO HUMANO

Los discípulos y el cambio

Lo dicho anteriormente muestra que, para los sinópticos, la historia tiene un rumbo y produce un fruto, a saber, la progresiva maduración del individuo y de la humanidad, la conciencia del valor y dignidad del hombre, el uso de la libertad responsable, el sentimiento de la solidaridad universal. Para ellos, los avances o los cambios de época, simbolizados por las llegadas del Hijo del hombre, son una oferta, una oportunidad de vida más humana.

Esto no quita para que el juicio de Mt y Lc sobre las sociedades de su tiempo sea muy severo (Mt 24,37.39.44; Lc 12,40; 17,26-36): en

ambos evangelistas se comparan a la del tiempo de Noé, que, inconsciente de la ruina que la amenazaba, vivía en un despreocupado materialismo, hasta que el desastre cogió a los hombres desprevenidos. El diluvio, sin embargo, no representaba el fin del mundo ni de la humanidad, sino el principio de una humanidad renovada, la inauguración de una nueva y mejor etapa histórica. Del mismo modo ha de interpretarse la llegada del Hijo del hombre; y, como en tiempo de Noé, la mayoría de los humanos, distraídos en sus asuntos, no verá acercarse la ruina de su mundo o el viraje de la historia [16].

Al ejemplo del diluvio añade Lc el de Sodoma (17,28-29), a la que describe como otra sociedad estancada en un materialismo indigno del hombre. Para estos dos evangelistas, las sociedades que viven sin ideal humano no tienen futuro. La sociedad moderna es más compleja, pero también ella está amenazada por el peligro de un materialismo rastrero, que no promueve el desarrollo ni la calidad humana [17]. Es tarea de los seguidores de Jesús, mirando al ideal propuesto en el Hijo del hombre, desear el cambio y trabajar por él, tratando de eliminar obstáculos y abriendo horizontes que amplíen el panorama de las posibilidades humanas.

A diferencia de esa sociedad que no prevé el cambio ni lo desea, a los discípulos, que difunden el mensaje, el cambio no debe cogerlos por sorpresa. Al contrario, urge trabajar para provocarlo y han de anhelar que se produzca. Ese es el sentido de la exhortación a la vigilancia que hace Jesús a los suyos (Mt 24,42-44; Lc 12,40): la comunidad debe desear la liberación y el avance de la humanidad, contribuyendo en la medida de sus fuerzas a que se realice; si el cambio la cogiera de improviso, sería señal de que ha cedido al conformismo ambiente y se ha adaptado a la situación injusta, traicionando la misión histórica que se le había asignado [18].

Lc menciona la reacción de terror de la sociedad ante el cambio de época (21,28). La ruina de un orden establecido, aunque sea injusto, espanta a los hombres [19]. Por el contrario, el discípulo no ha de aferrarse al pasado ni sentir nostalgia, sino colaborar con el pro-

[16] Véase cap. IV, pp. 138-139.
[17] Véase *ibid.*, pág. 140.
[18] Véase *ibid.*, pp. 141-142.
[19] Véase *ibid.*, pág. 130.

ceso que comienza, sin ahorrar esfuerzo ni riesgo. Es impropio de los seguidores de Jesús tener miedo del futuro, cuando éste va en la dirección de lo más humano. Su actitud no debe ser conservadora; no es su misión apuntalar lo de siempre, sino impulsar, para ir suprimiendo las muchas injusticias, defectos o imperfecciones que aún existen. Deben estar siempre dispuestos para la acción, apoyándose en el recurso continuo a Dios, pidiendo la fuerza necesaria para que el mundo que acaba no los arrastre en su caída. Así, el encuentro con el Hijo del hombre será para ellos vida. Por el contrario, si se integran en la sociedad injusta que va a deshacerse y siguen su modo de proceder, correrán su misma suerte.

Hay que distinguir, naturalmente, entre sociedades o sistemas: en los que impiden la libertad y el desarrollo de los seres humanos, hay que promover una transformación radical; cuando la sociedad ya reconoce los valores y derechos del hombre, hay que profundizar los ya adquiridos y corregir las deficiencias, para ir haciéndola cada vez más justa y más humana.

Teniendo, pues, en cuenta el mensaje evangélico, no es propio de los seguidores de Jesús tener una visión pesimista de la humanidad y del mundo. Aunque no han de cerrar los ojos ante las innumerables deficiencias, maldades y crímenes que afligen a la sociedad humana, la mirada del amor ha de saber descubrir en medio de ello los datos positivos, el bien que existe y va naciendo en la historia. Lejos de dejarse ahogar por la consideración de los males, tienen que saber evaluar con equilibrio, con serenidad de juicio, el alcance de éstos y, por graves que sean, dar un voto de confianza a la humanidad y contribuir en lo posible a que se alivien o desaparezcan.

El mal se airea, se vocifera y parece eclipsarlo todo; el bien no suele obtener publicidad, su labor es callada, pero no menos real. El pesimismo abruma y paraliza, pues hace parecer inútil la tarea; la sensibilidad para lo bueno, en cambio, estimula al trabajo y halla puntos de apoyo para la dedicación. La fe en Dios no es tan difícil; mucho más lo es la fe en el hombre. Modelo de esta fe es Jesús, quien llegó hasta dar su vida por una humanidad que lo rechazaba: él nos muestra la percepción profunda de la mirada divina sobre el ser humano, que, por muy imperfecto que sea, lleva siempre en sí la posibilidad de llegar a ser hijo de Dios.

La expectación del cambio tiene que estar inspirada por el amor a la humanidad y, por tanto, ha de respetar los ritmos de la maduración humana. Si la comunidad sufre persecución, no puede dejarse llevar de la impaciencia; debe confiar en Dios y apoyarse continuamente en él por la oración, para afianzarse en la certeza de que llegará lo que pide, pero no debe desear una intervención milagrosa para evitar las propias fatigas ni pensar que, si aún no llega el cambio, es porque Dios la abandona (Lc 18,1-8). La comunidad, aunque el plazo se dilate, no debe perder la confianza en que Dios estimula y apoya la causa por la que ella trabaja y la actividad que ejerce. La oración dará constancia y eficacia a su labor. La llegada del Hijo del hombre no significa nunca una venganza de Dios contra los perseguidores, sino un avance en el desarrollo de la humanidad, un triunfo de lo humano; y este triunfo no será obra milagrosa de Dios, sino colaboración de Dios con el trabajo de los hombres que apelan a él.

El pasaje de Lc 18,1-8 (parábola de la viuda y el juez injusto) muestra la dificultad que a veces entraña soportar una situación de injusticia. Pero lo más grave sería la pérdida de la confianza y el desánimo, que interrumpe el recurso a Dios, apoyo de la entrega y actividad en favor de los hombres; puede caerse en el derrotismo, cuya consecuencia sería que la actividad misma bajaría en dedicación e intensidad, dejando de contribuir a la aceleración del cambio. La falta de recurso a Dios suscita también el desaliento al revelar la impotencia del mero esfuerzo humano ante un adversario muy potente [20].

Si no hay unión con Jesús y el Padre, la dificultad de la misión, la hostilidad y la persecución de cualquier clase producen amargura y desánimo. No basta siquiera el apoyo de la comunidad, pues ésta puede convertirse por la misma razón en una comunidad de amargados. El único sostén para la constancia y la paz interior es la experiencia interna de todos y cada uno del amor del Padre a sus hijos y de su apoyo a la misión emprendida.

El Padre no está lejano; en la persona y actividad de Jesús y sus seguidores, está presente en la humanidad y comprometido con su

[20] Véase cap. IV, pp. 153-154.

historia. La realidad divina penetra y conforma la realidad humana: la acción de Dios es la del hombre, la acción del hombre es la de Dios. No hay frontera entre el mundo divino y el humano (Mc 1,9: «vio rasgarse el cielo» y parr.; cf. Jn 1,51) [21].

Valentía ante la sociedad

Ponerse de parte de Jesús o declararse en su favor equivale a afirmar y defender el valor y la dignidad del hombre, a practicar un amor universal sin exclusiones, cuyo propósito es ayudar a los seres humanos a crecer en su desarrollo personal por la práctica, a su vez, de un amor sin fronteras. Cuando a causa de este mensaje los seguidores de Jesús sean marginados, difamados o perseguidos por los poderes o la sociedad, deberán reafirmar su adhesión a él y a sus valores. Los que hayan favorecido sin temor la plenitud humana en sí y en otros, serán reconocidos por el Hijo del hombre o, lo que es lo mismo, integrados en la humanidad definitiva que se forma en torno al Hijo del hombre (Mc 13,27 par.). En cambio, el que no se declara por Jesús y por el valor del hombre se cierra el camino de la plenitud y no puede ser reconocido como suyo por el que es modelo de ella.

Este último caso aparece en ciertos dichos sobre la suerte futura de los seguidores de Jesús (Mc 8,38 y Lc 9,26, cf. 12,8-9), en relación con la llegada del Hijo del hombre acompañado de ángeles, es decir, con la que afecta a la humanidad no judía. Los dichos consideran solamente a los seguidores que han fallado en su compromiso: los que, según Mc, se avergüenzan de afirmar su adhesión a Jesús y de proponer su mensaje; Mc y Lc ponen de relieve el fracaso de estos seguidores, que, por miedo a la impopularidad y a la persecución, no han contribuido al cambio de su sociedad, defraudando las expectativas de Jesús sobre ellos. Por eso no son reconocidos por el Hijo del hombre ni integrados en la humanidad definitiva. En Mt 16,27, Jesús habla más en general y anuncia una evaluación del comportamiento del discípulo, a la que seguirá la retribución correspondiente; ésta se medirá por la cercanía o lejanía al modelo de Hombre y, en su máximo, será la condición divina [22].

[21] Véase Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 85; *supra*, pp. 160-165.

[22] La misma temática la desarrolla Mt en dos parábolas, la de las diez doncellas y la de los talentos (25,1-30).

Los evangelistas no especifican la suerte de los seguidores que, por dar más peso al juicio de la sociedad que a su compromiso con Jesús y con la humanidad, han sido infieles a su misión. No se habla del destino que les espera, no se menciona ningún juicio formal ni se anuncia castigo ni condena; solamente se señala que no son contados en el número de «sus elegidos» (13,27), es decir, que no entran a formar parte de la comunidad glorificada: su falta de desarrollo humano les impide gozar de la condición divina. No han dado la talla en el amor; se han quedado a la altura de la sociedad que tanto respeto les infundía, como si nunca hubieran seguido a Jesús.

No se dice, sin embargo, que queden definitivamente excluidos, sino que, por su defectuoso proceder o su negligencia, no son admitidos al estado final. Su modo de obrar no ha sido perverso, pero sí insuficiente, por lo que no pueden formar parte del reino definitivo.

En otro pasaje, Mt es más severo: al final de la explicación de la parábola de la cizaña (Mt 13,37-43; cf. 13,24-30) describe la suerte de ciertos miembros de la comunidad cristiana calificados de «cizaña» o secuaces del Malo: han dejado de ser discípulos para convertirse en enemigos (13,38). Son, por una parte, los que, por su ambición de poder o preeminencia, son motivo de escándalo para los que esperaban encontrar en la comunidad cristiana un ámbito de libertad y realización humana; por otra, aquellos cuya actividad, aunque espectacular, no ha contribuido a realizar el designio del Padre del cielo (cf. 7,21), que es el desarrollo y maduración de los hombres. Según la descripción figurada de Mt, esta mala hierba dañina e inútil («cizaña») se arroja al fuego y se destruye, imagen amenazadora que refuerza la idea de responsabilidad personal; «el llanto y el rechinar de dientes» de que habla Mt expresan la frustración, la conciencia del fracaso; con ello Jesús advierte seriamente a los discípulos de que está en juego su futuro [23].

Posibilidad universal de salvación

La exigencia para obtener la salvación, es decir, una vida que supere la muerte, tiene una base común para todos los seres humanos,

[23] Véase *supra*, pp. 145-147; Mateos-Camacho, *El horizonte humano* 120-124.

el amor al prójimo, pero en diferente grado según su conocimiento de Dios. Para paganos y judíos se limita al nivel individual:

Según Mt 25,31-46, el pagano ha de ser mínimamente fiel a su humanidad, expresando solidaridad con los indigentes o afligidos, despreciados o ignorados por su sociedad.

Según los tres sinópticos, que insertan la perícopa del rico que va a consultar a Jesús (Mc 10,17-22 parr.), para el judío, que tiene mayor conocimiento de Dios, el nivel de exigencia es más alto: no ser injusto con el prójimo (Mc 10,19; Lc 18,20), amar al prójimo como a sí mismo (Mt 19,19), es decir, mostrar solidaridad en todos los aspectos de su vida, no sólo en los casos extremos.

Los evangelistas se oponen así a todo rigorismo y exclusivismo: contra lo que opinaban los judíos intransigentes, puede haber salvación para el pagano; el cristiano, a su vez, tiene que alegrarse de que haya salvación tanto para el pagano como para el judío.

Sin embargo, las condiciones que, según los evangelistas, aseguran la salvación para el judío o para el pagano, exigen una calidad de amor que deja sin realizar muchas posibilidades del hombre.

De hecho, la misión de Jesús va mucho más allá: consiste en comunicar vida al hombre ya antes de la muerte, potenciando al individuo y haciendo posible una sociedad donde el ser humano, desarrollando sus capacidades, se acerque lo más posible a su propia plenitud. Y, al final, que este proceso de crecimiento personal realizado en la tierra sea coronado con la gloriosa expansión de la condición divina en el gozo de una vida sin fin.

Es decir, para el cristiano, la exigencia es mayor y no se limita al terreno individual: como individuo, debe aspirar a la plenitud humana según el modelo de Jesús, mediante la práctica de un amor que no se pone límite; pero además, socialmente, debe contribuir a la construcción de una nueva sociedad, justa y libre, fraterna y creativa. El compromiso de Jesús y de los suyos consiste en dedicarse a la promoción humana, ayudar al ser humano en su desarrollo como persona, crear las condiciones para que éste sea posible o fácil, en su doble vertiente, personal y social. Los seguidores cobardes o mediocres, que no han contribuido a realizar este designio del Padre, no pueden ser incorporados aún al reino definitivo.

Dios, siendo Padre, quiere que sus hijos se desarrollen y sean felices siempre, desde que empiezan a existir. Y este propósito se ex-

tiende a toda la humanidad. Tener hijos raquíticos o infelices equivale a fracaso. Aunque en esta vida el ser humano nunca agota su posibilidad de crecimiento, la realización humana en la tierra ha de ser coronada tras la muerte, según el proyecto divino, por la explosión de la plenitud, nueva dimensión de vida que rompe todo límite. De hecho, Mt describe el estado final de «los justos» con el símbolo de un resplandor como el del sol (13,43), igual al del rostro de Jesús transfigurado (17,2), en su plena condición divina.

Ahora bien, el grado de realización y de madurez con que los seres humanos terminan su vida en la tierra es muy desigual según los individuos. El grado de desarrollo humano de cada uno está en función de la calidad de su amor: no es lo mismo llegar al fin de la existencia terrena habiendo cumplido con un mínimo de solidaridad que dando la vida por amor a los hombres. Por eso, obtener vida definitiva no equivale sin más a alcanzar la plenitud de la condición divina. Aunque no sepamos cómo, puede pensarse que los que no dan una medida de plenitud suficiente para obtener la condición divina han de completar aún su ciclo de desarrollo, han de seguir creciendo en el amor.

La parusía

En la concepción común, la parusía, palabra griega que significa «visita» o «presencia» [24], se concibe como una segunda llegada de Jesús, en la que, triunfante, pondrá fin a la historia y, tras la resurrección de los muertos, ejercerá el juicio final de todos los seres humanos, para llevar a la vida a los justos y condenar a los inicuos a un infierno eterno.

Aunque esta idea quiere fundamentarse en la llegada del Hijo

[24] «Parusía» no es un término técnico reservado para designar la segunda venida de Cristo, sino que se usa en el Nuevo Testamento mismo para la visita o presencia de cualquier persona (1 Cor 16,17: de Estéfanas; 2 Cor 7,6.7: de Tito; 10,10, Flp 1,26 y 2,12: de Pablo). Se aplica a Jesús en Mt 24,3 (pregunta de los discípulos); al Hijo del hombre en Mt 24,27.37.39; al Mesías en 1 Cor 15,23. Se concentra el uso de la palabra aplicada a la llegada del Señor Jesús [Cristo] en las cartas a los Tesalonicenses, probablemente no paulinas: 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1.8.9, y en 2 Pe 1,16; 3,4.12, carta ciertamente no petrina. Aparece, además, en Sant 5,7.8 y en 1 Jn 2,28.

del hombre descrita en los evangelios, en realidad no hay base para ello. Como se ha visto, en los sinópticos las llegadas no han de interpretarse en sentido literal, sino como figura del triunfo de lo humano sobre lo inhumano en el curso de la historia. De hecho, no hay una llegada única del Hijo del hombre, sino una llegada o parusía inicial, que sigue a la ruina de la nación judía, y un número indeterminado de llegadas a lo largo del tiempo, en correspondencia con la desaparición de regímenes o elementos opresores en la historia de la humanidad. No se habla de ninguna llegada última que ponga fin a la historia [25]; además, no se menciona en las llegadas una resurrección de muertos ni un juicio universal, ni tampoco la victoria sobre el mal ni el castigo de los enemigos.

Hay que preguntarse entonces dónde pudo tener origen la concepción antes expuesta. He aquí algunos elementos que pueden ayudar a comprenderlo:

Para la expectación nacionalista del grupo de discípulos de origen judío, la muerte de Jesús fue la gran desilusión y el gran fracaso. Ellos esperaban que Jesús, a quien reconocían por Mesías, restauraría la monarquía y, con ella, la independencia y la gloria del pueblo de Israel (Lc 24,21: «Nosotros esperábamos que él fuese el liberador de Israel»). Ante la inesperada experiencia de la resurrección, empiezan a pensar que la restauración sería obra de Jesús en su nuevo estado glorioso. Así lo expresan a Jesús resucitado en el libro de los Hechos momentos antes de la ascensión (Hch 1,6: «¿Es en este momento cuando vas a restaurar el reino para Israel?»). A pesar de la evasiva de Jesús (1,7), Pedro saca su conclusión y expone en un discurso, en el que Lc no menciona que esté inspirado por el Espíritu [26], que es designio de Dios que el cielo retenga al Mesías «hasta el momento de la restauración de todo lo que Dios anunció desde antiguo por boca de sus santos profetas» (Hch 3,21);

[25] En Jn 21,22, *heôs erkhomai* suele traducirse «hasta que venga», pero la preposición *heôs* con presente durativo no significa «hasta», sino «mientras [sigo viniendo]»; la traducción «hasta» exigiría un aoristo (*heôs an elthô*).

[26] Lc señala cuidadosamente cuando un orador se expresa inspirado o habla por su cuenta; así, por ejemplo, en Hch 3,12, al comenzar el discurso donde va a exculpar a Israel y a sus dirigentes (cf. 3,17), Lc no señala que Pedro hable inspirado por el Espíritu; en cambio, en Hch 4,8, en el que acusa al tribunal de haber crucificado a Jesús, lo afirma explícitamente («Pedro se llenó de Espíritu Santo y les respondió»); cf. Rius-Camps, *Comentari als Fets* I 212s.

el momento de la restauración coincidirá con «los tiempos de consuelo» (Hch 3,20). Es decir, según el sentir de Pedro, el cumplimiento de las promesas sobre la gloria de Israel, que no se realizó en la venida histórica de Jesús, ha quedado aplazado para la llegada gloriosa que él imagina.

Se tiene aquí, pues, una expectativa creada por Pedro, representante del grupo de discípulos, que tergiversa notablemente el contenido de lo anunciado por Jesús; éste les dijo que habrían de recibir la promesa del Padre (Hch 1,4), el Espíritu, como ya ha acontecido; ahora, para Pedro, la promesa concierne al envío del Mesías «que os estaba destinado, Jesús», como si Jesús no hubiera ya venido y no hubiera sido rechazado por los dirigentes y el pueblo. Deforma Pedro al mismo tiempo lo anunciado por los dos varones con motivo de la ascensión: que Jesús habría de volver como lo habían visto irse (Hch 1,11), es decir, sin espectacularidad alguna, como de hecho se narra a lo largo del libro respecto a ciertos personajes a quienes Jesús interpela o se aparece (Hch 10,13-15 y 11,7-9 [a Pedro]; 9,3-6 y 26,13-18 [a Saulo]; 18,9-10 y 23,11 [a Pablo]) y, sobre todo, respecto a la comunidad, por la presencia de su Espíritu [27].

Por otra parte, la expectativa de Pedro se refiere al pueblo judío y no significaría el fin de la historia, sino que inauguraría una nueva época gloriosa de la historia de Israel.

La idea de juicio final asociada a la llegada del Hijo del hombre tiene su origen, sin duda alguna, en la escena de Mt 25,31-40. Como se ha explicado [28], este juicio no es universal, pues no incluye a los cristianos ni a los judíos, sino solamente a los pueblos paganos; por otra parte, la llegada para ese juicio corresponde a la llegada, iterada en la historia, que sigue a la caída de los regímenes paganos opresores; no se trata, por tanto, de un juicio final. Es el modo como Mt expone, en contra de todos los integrismos anteriores, cuál es la vía de salvación para los paganos.

En las cartas auténticas de Pablo aparece la idea de la brevedad de este mundo (1 Cor 7,29-31), probablemente porque se esperaba la reivindicación de Jesús, pero sin mención de parusía (1 Cor 11,26). Se habla también del día de la venida del Señor, cuando sus fieles recibirán vida (1 Cor 15,23), o simplemente del día de nuestro Señor

[27] Cf. Rius-Camps, *Comentari als Fets* I 200-201.

[28] Véase cap. IV, pp. 150-152.

Jesús (1 Cor 1,8, implicando juicio: nadie pueda acusaros; Flp 1,6.10: hasta el día del Mesías, Jesús). En estos textos, sin embargo, es muy posible que «el día del Señor Jesús» se refiera al fin de la vida individual de cada uno, expresado con una fórmula generalizante. Véase, por ejemplo, Flp 1,6: «Seguro de una cosa, de que aquel que dio principio en vosotros a una actividad buena, le irá dando remate hasta el día del Mesías, Jesús.» No parece verosímil que Pablo suponga que la actividad de los Filipenses contemporáneos suyos vaya a durar y seguir creciendo hasta el fin de la historia; se trata, sin duda, de la realización personal de cada uno en el tiempo de su vida.

Como ejemplo de una evolución más avanzada pueden considerarse en particular las cartas dirigidas a los Tesalonicenses, de autenticidad dudosa [29]. Es evidente que en la comunidad en que nacen esas cartas, existe una expectativa que, por algunos de sus rasgos, apenas puede ser calificada de cristiana, como aparece por el pasaje de 2 Tes 1,5-10, donde el autor, después de haber mencionado las persecuciones y agobios que soporta la comunidad, continúa:

«Esto es indicio claro del justo juicio de Dios, que se propone concederos su Reino, por el cual bien que padecéis; ya que será justo a los ojos de Dios pagar con aflicción a los que os afligen y con alivio a vosotros los afligidos junto con nosotros, cuando el Señor Jesús se revele, viniendo del cielo con sus poderosos ángeles, en medio de un fuego llamante, para hacer justicia contra los que se niegan a reconocer a Dios (Is 66,15) y a res-

[29] La no autenticidad paulina de la segunda carta es comúnmente admitida; la primera, en cambio, suele considerarse el escrito más antiguo del NT. Hay razones, sin embargo, que se oponen a esta opinión: la principal es la implacable invectiva contra los judíos que aparece en 1 Tes 2,14-16: «los judíos, esos que mataron al Señor Jesús y a los Profetas y nos persiguieron a nosotros; esos que no agradan a Dios y son enemigos de los hombres; esos que estorban que hablemos a los paganos para que se salven, colmando en todo tiempo la medida de sus pecados; pero el castigo ("la ira") los ha alcanzado de lleno (*eis telos*, "hasta el fin")». Si se compara este pasaje con la estima del pueblo judío que muestra Pablo en Rom 9-11, carta considerada muy posterior, no se explica esta actitud en época supuestamente tan temprana. Por otra parte, la frase final: «la ira los ha alcanzado hasta el fin», difícilmente puede referirse a otro acontecimiento que a la destrucción de Jerusalén y del templo.

Se discute si en estas cartas aparece una expectativa milenarista (Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo* 110-116), según R. Jewett, como reacción al desajuste económico, la impotencia política y la explotación (*ibid.* 113).

ponder al evangelio de nuestro Señor Jesús; su castigo será la ruina definitiva, *lejos de la presencia del Señor y del esplendor de su fuerza*, cuando venga él aquel día para que en sus consagrados se manifieste su gloria y en todos los que creyeron sus maravillas.»

Parece una transposición a la comunidad cristiana de la expectativa expuesta por Pedro respecto a Israel (Hch 3,20-21), aunque subrayando el aspecto vindicativo de la llegada, que no encuentra justificación en los evangelios, donde las llegadas nunca describen una victoria ni un castigo de los enemigos [30].

Otra dirección la marca la segunda carta de Pedro, que, en su cap. 3, presenta una visión apocalíptica del fin del mundo por el fuego, con juicio y ruina de los impíos (3,7.10-12). Son posibles reflejos de la apocalíptica judía.

La comunidad cristiana no ha de estar, por tanto, en actitud expectante de una segunda venida de Jesús, y mucho menos en el sentido de catástrofe o de juicio final. No es designio del Señor que se interrumpa el proceso de maduración de la humanidad, sino que llegue a su culminación. Para la comunidad, la llegada del Señor es continua a través de su Espíritu, en particular para la comunidad reunida (Jn 21,22: «mientras sigo viniendo»; 1 Cor 16,22: *Maranatha*; Ap 22,20: «Ven, Señor Jesús»): llegada consoladora y vivificante, que la anima y la sostiene en la inmensa y larga labor, mientras duran «los dolores del parto» de la humanidad nueva (Mc 13,8).

[30] En Rom 8,18-22 se expone el anhelo, todo en positivo, del estado definitivo y glorioso de la humanidad y del universo, sin mención de llegada. En las cartas pastorales, con toda probabilidad no paulinas, no aparece el término «parusía», sino «epifanía» (aparición, manifestación) del Mesías Jesús: 1 Tim 6,14 (futura, en positivo, sin mención de juicio); 2 Tim 1,10 (pasada, histórica); 4,1 (futura, de juicio); 4,8 (juicio justo, el último día); Tit 2,13 (futura, en positivo, dichosa esperanza).

COLOFON

Del precedente estudio sobre «el Hijo del hombre», denominación que incluye a Jesús y a los suyos, pueden destacarse los puntos siguientes:

La salvación y el Salvador

* El único verdadero Dios es aquel que por amor al ser humano quiere comunicarle su propia vida: de ahí el apelativo «Padre». Su designio es que todos los hombres posean esa vida y así se salven (1 Tim 2,4).

* Porque «salvación» significa vida: plenitud de vida individual y social en este mundo, que continúa sin fin, con excelencia incomparable, más allá de la muerte física. La felicidad en una vida sin término constituye desde siempre la suprema aspiración de la humanidad.

* De hecho, aunque el hombre alcance en este mundo una gran realización personal, la muerte la anula, porque marca el fin de todo proyecto humano. Sólo si el hombre supera la muerte podrá lograr su éxito pleno, y esto no le es posible más que si participa de la vida de Dios mismo, el único que posee la inmortalidad (1 Tim 6,16).

* De ahí que Salvador será solamente aquel que pueda capacitar al hombre para alcanzar su realización en este mundo y vida plena más allá de su existencia terrena.

* En Jesús, el Hijo del hombre, reside la plenitud del Espíritu, la fuerza de amor y vida de Dios Padre: en él, el Hombre-Dios, se funde lo humano con lo divino. Sólo él, prototipo de Hombre y

cabal expresión de Dios, es capaz de ofrecer vida plena y definitiva a la humanidad: él es el único Salvador (Hch 4,12).

* Se deduce que no es lícito relegar la salvación a la vida futura, pues esto equivaldría a aceptar el fracaso del plan de Dios en este mundo. La salvación empieza en esta tierra, para verse coronada, por encima de toda expectativa, en el mundo futuro.

* El cristiano vive así en un equilibrio entre la vida presente y la futura. Ni la vida presente es un mero noviciado o entrenamiento para la futura, ni la futura puede ser un pretexto para no comprometerse con la presente, la única que está en nuestra mano y de la que somos responsables. El hombre ha de estimar y aprovechar lo más posible cada etapa de su existencia en este mundo, procurando realizarse en cada una según la posibilidad que ella le ofrece, pero sin excluir en ninguna de ellas un desarrollo ulterior.

* El camino de la salvación para el individuo y la humanidad está, pues, según el modelo que aparece en Jesús, en la plena realización personal, basada en el ejercicio de una actividad que integra todas las dimensiones del ser humano y que busca comunicar vida. El progreso y la maduración de la humanidad, su salvación en este mundo, no cae del cielo ni es obra solamente del Salvador: exige la corresponsabilidad y el compromiso de los hombres, libres y autónomos.

* No parece posible vivir a fondo la propia existencia ni dedicarse a los demás teniendo la persuasión íntima de que todo acabará en la nada. Lo que da sentido a la existencia y solidez a la dedicación es saber que ningún horizonte está cerrado. Es difícil tomar en serio la vida propia y la de los demás, si al final lo que triunfa es la muerte. Una vida que acabase en la negación de la vida, perdería todo objetivo. Llevar una vida dedicada a los demás sin esperanza alguna puede resultar de un admirable estoicismo, pero no podrá evitar la amarga sonrisa del fracaso conocido de antemano, ni que la aceche el sentimiento de la inutilidad y el absurdo.

En cambio, la certeza de un horizonte ilimitado permite vivir intensamente el presente, que estará siempre iluminado por ella, sabiendo además que cada paso condiciona el siguiente. Esto significa vivir en la tierra como ciudadanos del cielo, símbolo de los valores inalienables del hombre, punto de origen de la nueva realidad humana y meta de su aspiración y realización, en la condición definitiva.

Jesús, modelo de Hombre

* La persona de Jesús, el Hombre-Dios, representa el modelo y la meta de la plenitud humana. La adhesión a él, que pone al hombre en sintonía con el Padre, obtiene la comunicación de su Espíritu, que potencia al ser humano y lo capacita para una realización personal que rebasa la propia posibilidad.

* El ser del cristiano, como el de Jesús, es una síntesis de lo humano con lo divino, del hombre con el Espíritu de Dios. Ahí están la base de la interioridad y el fundamento de la acción, que puede desplegarse de mil formas según los individuos y las circunstancias, dando frutos de plenitud humana en cada uno.

* La realidad del cristiano está, por tanto, en la unión con el Padre y con Jesús que efectúa el Espíritu. Su identidad, en la conciencia vivida de esa unión. Completado y estimulado por el Espíritu, irá creciendo en calidad humana y madurando en la línea del amor, pareciéndose cada vez más a su modelo, Jesús. Esta unión, que abre hasta el infinito el horizonte del hombre y le hace ver el mundo con ojos nuevos, calma sus angustias, asegura su paz interior, sostiene su esperanza y anima su actividad.

* De su realidad y vivencia interior dimana la actividad del cristiano, cuyo propósito es fomentar la vida en la humanidad, que los seres humanos crezcan en calidad y plenitud, por la práctica del amor. Entra en el ámbito de su misión todo lo que contribuye al desarrollo del hombre y al logro de una sociedad libre, fraterna y creativa.

Espiritualidad y acción

* En el Hijo del hombre, prototipo de ser humano, del que Jesús aparece como pionero, se realiza una síntesis entre el mundo interior y el exterior, entre espiritualidad y acción, pues la presencia del Espíritu en Jesús define, por una parte, su ser y, por otra, inseparablemente, su misión. El ser del Hijo del hombre se expresa en su actividad, que busca comunicar plenitud de amor y vida; y viceversa, esa actividad revela su ser más profundo.

* En paralelo con Jesús, la presencia del Espíritu, que transforma el ser y configura la acción, es el fundamento de la vida y el compromiso cristianos. Da al hombre la experiencia del amor incondi-

cional de Dios Padre y lo encamina e impulsa hacia su plena realización, desarrollando su capacidad de amor y estimulándolo a su práctica. La presencia y la fuerza del Espíritu fundan la espiritualidad cristiana, pero sin imponer una pauta determinada ni rígida.

* El Dios de Jesús no es un agujero negro que absorbe y sumerge todo lo que se le acerca; al contrario, quiere colmar al hombre de su amor para que él lo irradie en los demás. El cristiano, por su adhesión a Jesús, es, por una parte, receptor y, por otra, comunicador de la vida de Dios, mediante la expresión de un amor que refleja el del Padre.

* De este modo, la denominación «el Hijo del hombre» especifica el significado de la perfección, que está en la plena expansión de las potencialidades del hombre, bajo el impulso del Espíritu, hasta alcanzar la condición divina.

* La espiritualidad cristiana no consiste, pues, en el esfuerzo por adquirir la perfección moral mediante un acopio de virtudes. Esa tarea absorbería al cristiano haciéndolo vivir pendiente de sí mismo, sin tiempo para amar a los demás. Una espiritualidad de este tipo llevaría al egocentrismo. El cristiano está centrado en el Espíritu, pero éste es un centro que irradia y hace irradiar.

* De hecho, Jesús nunca exhorta a que el hombre viva concentrado en sí mismo escrutando su propia interioridad; evita así una espiritualidad ensimismada o narcisista. Esto no excluye, sin embargo, una reflexión sobre la propia experiencia y sobre la autenticidad de la propia conducta y actividad.

* El cristiano no debe centrarse en el pasado, ni vivir obsesionado por el recuerdo de sus pecados o fallos, ya olvidados por Dios (Heb 10,17). Ha de ir adelante con la mirada puesta en el ideal que Jesús le propone.

* En los tratados de espiritualidad suele afirmarse que todos los seres humanos están llamados a la santidad, pero al hablar de ella parece dejarse en la sombra la realidad humana para concentrar la atención sobre lo «sobrenatural» y sus virtudes, con una visión parcial e incompleta de la plenitud humana. Jesús, en cambio, no exhorta a la santidad ni utiliza la palabra; su idea del hombre, contenida en la denominación «el Hijo del hombre», es mucho más amplia: el plan de Dios incluye la total realización de su criatura, que culminará en la plena condición de hijo suyo. Esto supone la actualización y ensanchamiento de las capacidades del individuo,

hasta el pleno florecimiento de su condición humana; no hay verdadera santidad para el hombre, es decir, semejanza con Dios, su Padre, si humanamente permanece subdesarrollado, si no adquiere la autonomía y madurez propias del adulto, si no ejerce su capacidad de entrega dentro de sus posibilidades. Cuanto más plenamente humano sea el hombre más honra a Dios.

* De ahí la importancia de lo humano: no se puede aspirar a la perfección dejándolo de lado. El raquitismo, el resignarse a una mediocridad sin calidad humana, cierra el camino del hombre hacia la plenitud y frustra el proyecto divino sobre él.

* «El pecado», la opción contraria al designio de Dios sobre la humanidad, es la traición del hombre a sí mismo, que lo separa del Padre y lo lleva al fracaso. Por él renuncia el hombre a la plenitud de vida a la que Dios lo ha destinado o la impide en sí y en otros. Se comete, en concreto, por la aceptación voluntaria de una ideología mutiladora, por la adhesión a los principios de un orden injusto, en el que el hombre se priva y priva a otros de la libertad, ejerce o acepta la opresión y se hace cómplice de la injusticia. Esta traición fundamental lo llevará a cometer otras muchas («los pecados»), que lo arrastrarán a la pérdida definitiva de la vida.

Viabilidad de la plenitud humana

* La plenitud humana, a la que invita Jesús, no es una meta inalcanzable ni reservada a una elite: en la gran tarea de la maduración personal y social, que se realiza creando relaciones humanas basadas en el amor y la solidaridad, hay puestos de trabajo para todos, para cada uno según su circunstancia y su posibilidad.

* Esa plenitud no se adquiere de golpe ni por medios extraordinarios; la persona, abierta y receptiva al Espíritu, va madurando en lo cotidiano, por su actitud de amor creciente y la actividad que la expresa; su vida se orienta a impulsar y promover todo lo que contribuya a la realización de la persona y a la construcción de una sociedad justa y solidaria, digna del hombre. La gama de posibilidades es ilimitada, desde la ternura y el trato fraterno hasta el acto heroico en favor de los demás. Al desvelar el proyecto de Dios sobre el hombre, que es su plenitud humana y condición divina, Jesús orienta la actividad del seguidor y le da su sentido.

* Este proceso de crecimiento personal y comunitario empieza con la recepción del Espíritu, que responde a la opción del hombre por el amor-vida y le confiere una nueva vitalidad y capacidad de amar. Se inicia así el camino de la plenitud, que irá recorriéndose en la medida en que el individuo y la sociedad se vayan dejando impregnar cada vez más del Espíritu, y Dios vaya siéndolo todo en todos (1 Cor 15,28).

* El proceso de crecimiento y la entrega del cristiano están sostenidos por la eucaristía, en la que los individuos y las comunidades van renovando y profundizando a lo largo de la vida su primer compromiso con Jesús, a lo que él responde cada vez con una nueva infusión de su Espíritu-amor, que amplía el horizonte, afianza la adhesión, sostiene el desarrollo y dilata la capacidad de amar.

Liberación y plenitud humana

* La liberación, cuya exigencia afortunadamente ha entrado en la teología actual, es el paso inicial indispensable ante la situación de los oprimidos, pero queda siempre referida a un estado negativo que debe desaparecer: es el punto de partida del «éxodo». Siendo indiscutiblemente necesaria y urgente, si se absolutiza haciéndola único centro de la preocupación teológica, puede perder de vista lo más importante, la «tierra prometida», es decir, el proyecto divino sobre el hombre, que le señala su meta: la plenitud humana, inseparablemente individual y social. Hace falta, por tanto, una teología de la maduración y plenitud del hombre, cuyo punto de partida sea la de la liberación.

* No es suficiente, pues, una teología o un mensaje cristiano que tenga aplicación solamente entre los pueblos del Tercer Mundo ni cuyo único objetivo sea hacer salir de la miseria elemental o de la opresión tiránica. ¿Tiene algo que decir el cristianismo en las sociedades desarrolladas? A este interrogante se responde a menudo con la predicación de una ética ramplona para la que no hace falta en absoluto el mensaje de Jesús. No se sabe qué hacer con éste.

* En cambio, la labor de la comunidad cristiana en las sociedades desarrolladas ha de tender siempre a elevar la calidad humana, fomentando la corresponsabilidad y la solidaridad de los individuos en su sociedad, sin pretender dominarlos ni retenerlos en

su órbita. Por supuesto ha de trabajar por la igualdad entre los pueblos y esforzarse por suprimir la marginación que segrega la sociedad moderna y que genera colectivos humanos sin horizonte ni esperanza de futuro. Pero, además, debe afanarse por liberar a los individuos de cualquier nivel social de todo lo que les impide su realización personal, y estimularlos a progresar, mediante la actividad en favor de lo humano, en el camino de la plenitud que resplandece en Jesús.

Labor ecuménica

* El enfoque del mensaje cristiano desde el punto de vista del Hijo del hombre, es decir del ideal de Hombre, puede ser una excelente plataforma para la labor ecuménica, no sólo entre confesiones cristianas, sino sobre todo entre las diferentes religiones. En lugar de comenzar el diálogo o el debate entre ellas por la discusión abstracta de la idea de Dios, en la que no parece que haya acuerdo posible, sería probablemente mucho más fructífero tratar en concreto sobre la idea de realización humana que cada religión o filosofía propone.

* De hecho, la figura del Hijo del hombre, tipificada en Jesús, aparece como el paradigma de todos los valores humanos, sintetizados en el amor sin límites a la humanidad, amor que produce la excelencia del ser y hace fecunda su actividad. Se revela, pues, en el Hijo del hombre toda la nobleza y dignidad del ser humano, su autonomía y libertad, su fuerza y su ternura, su amplitud de espíritu y su comprensión, su solidaridad, fraternidad y respeto para con sus semejantes, su labor infatigable por el bien de todos, su coherencia hasta el fin. El Hijo del hombre no huye del mundo ni de la realidad humana, al contrario, se implica en ella, tomando partido por los débiles y oprimidos hasta dar la vida, con un amor que nunca se desmiente, para abrir a todos el camino de la plenitud e impulsar la creación de una sociedad nueva. Es el modelo accesible a los hombres y mujeres de cualquier tiempo, raza o creencia, por estar fundado en el valor más universal, el del amor.

Esperanza para el mundo

En un mundo atormentado por los conflictos entre naciones y

entre grupos sociales, desilusionado por los abusos y corrupciones, erizado por el individualismo y la búsqueda del interés personal, crispado por el partidismo y la agresividad, dividido por el antagonismo y los prejuicios ideológicos, los cristianos han de mantener viva la esperanza, sabiendo que lo humano irá triunfando paulatinamente sobre lo inhumano. Su mirada sabrá descubrir el bien que existe y su solicitud ayudar a crecer el bien que despunta y nace. A pesar de todas las voces en contra, tendrá fe en el ser humano, creyendo que el instinto de vida y la capacidad de amar que Dios ha puesto en él, aunque estén de momento reprimidos, pugnan por salir a la luz y transformar al individuo y la sociedad. La tarea de los cristianos ha de propiciar esos cambios, conscientes de que así secundan el designio de Dios.

Humanismo cristiano

* Desde el punto de vista de la teología del Hijo del hombre, el cristianismo resulta ser un humanismo pleno; de hecho, el único que propone como meta la divinización del ser humano. Es un humanismo trascendente que, no conforme con impulsar al hombre a su realización individual y social en esta tierra, le asegura la continuidad y la floración de la vida más allá de la muerte, en una condición divina libre de toda limitación.

* Este humanismo es la máxima dignificación del hombre: su camino, su destino y su meta se han mostrado en Jesús.

* * *

En conclusión: la denominación el Hijo del hombre, que designa al Hombre-Dios cuyo prototipo es Jesús, muestra que el interés primordial de Dios Padre es el ser humano, y que su proyecto consiste en hacer de él un «hijo» suyo, en la línea de Jesús, es decir, en que desarrolle al máximo sus posibilidades en la vida terrena, y alcance la total plenitud tras la muerte. Todo lo demás es secundario y ha de estar en función de ese proyecto.

BIBLIOGRAFIA

I. SOBRE «EL HIJO DEL HOMBRE»

BENNET, W. J., Jr., «The Son of Man Must...», en *NovT* 17 (1975) 113-129.

BLACK, M., «The Son of Man Problem in Recent Research and Debate», *BJRL* 45 (1962/63) 305-318.

— «The "Son of Man" Passion Sayings in the Gospel Tradition», *ZNW* 60 (1969) 1-8.

BOCK, D. L., «The Son of Man in Luke 5,24», *BullBibRes* 1 (1991) 109-121.

BORSCH, F. H., *The Son of Man in Myth and History*, Londres 1967.

BOWKER, J., «The Son of Man», *JTS* N.S. 28 (1977) 19-48.

BURKETT, D., *The Son of Man in the Gospel of John* (JSNT Supplement Series 56), Sheffield 1991.

CAMPBELL, J. Y., «The Origin and Meaning of the Term Son of Man», *JTS* 48 (1947) 145-155.

CAQUOT, A., «Les quatre bêtes et le "Fils d'homme" (Daniel 7)», *Semitica* 17 (1967) 35-71.

CARAGOUNIS, C. C., «Kingdom of God, Son of man and Jesus'selfunderstanding», *TynBull* 40 (1989) 3-23.223-238.

CASEY, M., «The Corporate Interpretation of "One Like a Son of Man" (Dan VII,13) in the Time of Jesus», *NT* 18 (1976) 167-180.

— *Son of Man. The Interpretation and Influence of Dan 7*, Londres 1979.

— «Method in our Madness and Madness in their Methods. Some approaches to the Son of Man problem in recent scholarship», *JournStudNT* 42 (1991) 17-43.

COLPE, C., «*ho hyios toy anthrôpou*», TWNT VIII (1972) col. 400-477.

COPPENS, J., «Le Fils d'homme danièlique et les relectures de Dan., VII,13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament», *ETL* 37 (1961) 5-51.

— «Miscellanées Bibliques. XXX. L'origine du symbole "Fils d'homme"», *ETL* 39 (1963) 100-112.

— «Miscellanées Bibliques. XXXIII. Le fils d'homme danièlique, vizir céleste», *ETL* 40 (1964) 72-80.

DAVIS, D., «The semantic content of "Son of Man"», *NotesTrans* 4 (1990) 9-23.

DELCOR, M., «Les sources du chapitre VII de Daniel», *VT* 18 (1968) 290-312.

DUPONT, J., «"Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le Fils de l'Homme ne vienne"», NT 2 (1958) 228-244.

FEUILLET, A, «Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique», en *RevBib* 60 (1953), 170-202 y 321-346
— «Les origines et la signification de Matth 10,23b Contribution à l'étude du problème eschatologique», CBQ 23 (1961) 182-198
FITZMYER, J A, ‹Implications of the New Enoch Literature from Qumran», *TheolSt* 38 (1977) 332-345
GIBLIN, C H, «Theological Perspective on Matthew 10 23b», ST 29 (1968) 637-661
GLASSON, T F, «The Ensign of the Son of Man (Matt XXIV 30)», *JTS* 15 (1964) 299s
GRELOT, P, «Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel›, en *Apocalypses et théologie de l'espérance* (Lectio divina 95), Paris 1977, 63-110
HAHN, F, Die Rede von der Parusie des Menschensohnes, Markus 13, en R Pesch y R Schnackenburg (eds), *Jesus und der Menschensohn*, Fur Anton Vogtle, Friburgo-Basilea-Viena 1975
HARE, R D A, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990
HIGGINS, A J B, «Son of Man-Forschung since "The Teaching of Jesus", en A J B Higgins (ed), *New Testament Essays Studies in Memory of T W Manson*, Manchester 1959, 119-135
— «The Son of Man Concept and the Historical Jesus», *Studia Evangelica* V (TU 103), Berlin 1968, 14-20
— ‹Is the Son of Man Problem Insoluble?», en E E Ellis y M Wilcox (eds), *Neotestamentica et Semitica*, Studies in Honour of Matthew Black, Edimburgo 1969, 70-87
— *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge 1980
HAMPEL, V, *Menschensohn und historischer Jesus Ein Ratselwort als Schlussel zum messianischen Selbsverstandnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990
HARE, D R A, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990
HOOKER, M D, *The Son of Man in Mark A Study of the background of the term «Son of Man» and its use in St Mark's Gospel*, Londres 1967
— «Is the Son of Man Problem Really Insoluble?», en E Best y R McWilson (eds), *Studies in the New Testament presented to Matthew Black*, Cambridge 1979, 155-168
JEREMIAS, J, «Die alteste Schicht der Menschensohn-Logien», *ZNW* 58 (1967) 159-172
KHAMOR, L, *The revelation of the Son of man*, Petersham, MA St Bede's Publications, 1989
KIM, S, *«The "Son of Man"» as the Son of God* (WUNT 30), Tubinga 1983
KINGSBURY, J D, «Observations on "The Son of man" in the Gospel according to Luke», *CurrTheolMiss* 17 (1990) 283-290
KNIBB, M A, «The Date of the Parables of Enoch A Critical Review», *NTS* XXV (1979) 345-359
KUNZI, M, «Das Naherwartungslogion Matthaus 10,23», en *Geschichte seiner Auslegung* (Beitrage zur Geschichte der biblische Exegese 9), Tubinga 1970
LEGASSE, S, «Jésus historique et le Fils de l'Homme Aperçu sur les opinions contemporaines», en *Apocalypse et théologie de l'espérance* (Lectio Divina 95) París 1977
LEIVESTAD, R, «Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom», *Annual of the Swedish Theological Institute* (Jerusalem) VI (1968) 49-105

— «Exit the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 18 (1972) 243-267

LINDARS, B , «Re-enter the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 22 (1975/76), 57-72

— «The New Look on the Son of Man», *BJRL* 63 (1980) 437-462

— *Jesus Son of Man A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, Londres 1983

LUZ, U , «The Son of Man in Matthew Heavenly Judge or Human Christ», *JournStudNT* 48 (1992) 3-21

MADDOX, R , «The Fonction of the Son of Man according to the Synoptic Gospels», en *NTS* 15 (1968-69) 45-74

MANSON, T W , «The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels», *BJRL* 32 (1949/50) 171-193

MARSHALL, I H , «The Sinoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion», *NTS* 12 (1965/66), esp 335-343

MASSINGBERD FORD, J , «"The Son of Man" - A Euphemism?», en *JBL* 87 (1968) 257-266

MEARNS, C L , «Dating the Similitudes of Enoch», *NTS* XXV (1979) 360-369

MEEKS, W A , «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *JBL* 91 (1972) 44-72

MILIK, J T (en colab con M Black), *The Books of Enoch Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976

MOULE, C D F , «Neglected Features in the Problem of "the Son of Man", en J Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche*, Friburgo 1974, 413-428

MULLER, J , "Have you Faith in the Son of Man?" (John 9,35)», *NTStud* 37 (1991) 291-294

PANIER, L , «Le Fils de l'Homme et les nations Lecture de Mt 25,31-46», *SémiotBib* 69 (1993) 39-52

PAZDAN, M M , *The Son of Man A Metaphor for Jesus in the Fourth Gospel*, Zacchaeus Studies New Testament, Collegeville, MN Liturgical Press, 1991

PLEVNIK, J , «Son of Man seated at the right hand of God Luke 22,69 in lucan christology», *Biblica* 72 (1991) 331-347

PRYOR, J W , «The johannine Son of Man and the descent-ascent motif», *JournEvangTheolSoc* 34 (1991) 341-351

RHEA, R , *The Johannine Son of Man* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 76), Zurich Theologischer Verlag, 1990

ROSS, J M , «The Son of Man», *IrBibStud* 13 (1991) 186-198

SABOURIN, L , «"You will not have gone through all the towns of Israel before the Son of Man comes" Matth 10 23», BiblTheolBull 7 (1977) 5-11

SCHEIFLER, J R , «El Hijo del hombre en Daniel», EstEcl 34 (1960) 789-804

SCHURMANN, H , «Zur Traditions und Redaktionsgeschichte von Matt 10,23», BZ 3 (1959) 82-88

SCHWEIZER, E , «Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu)», *ZNW* 50 (1959) 185-209

— «Menschensohn und eschatologischer Mensch im Fruhjudentum», en R Pesch y R Schnackenburg (eds), *Jesus und der Menschensohn* FS A Vogtle, Friburgo 1975, 100-116

SJOBERG, E , *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955

SMITH, M H , «To Judge the Son of Man The Synoptic Sayings», *Forum* 7 (1991) 207-242

TODT, H E , *Der Menschensohn in der synoptischen Tradition*, Gutersloh [4]1978
VERMES, G , «The Use of bar-nash/bar-nasha in Jewish Aramaic», en M Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford [3]1967, 310-328
VIELHAUER, P , *Gottesreich und Menschensohn in der Verkundigung Jesu Aufsatze zum Neuen Testament*, Munich 1965
VOGTLE, A , *Die "Gretchenfrage" des Menschensohn-problems Bilanz und Perspective* (QD 152), Friburgo-Basilea-Viena 1994

II EXEGESIS Y TEOLOGIA

ALBRIGHT, W F , y MANN, C S , *Matthew Introduction, translation and notes* (The Anchor Bible 26) Nueva York 1971
ALLISON, D C , Jr , *The End of the Ages Has Come*, Filadelfia 1985, 128-137
ALONSO SCHOKEL, L , y SICRE, J L , *Profetas* I-II, Madrid 1980
BAMMEL, E , ‹Erwagungen zur Eschatologie Jesu», *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlín 1964, 3-32
BARBAGLIO, G , *¿Un Dios violento?*, Estella (Navarra) 1992
BARRETT, C K , *The Gospel According to St John*, Londres 1955/72
— «The Background of Mark 10 45», en A B J Higgings (ed), *New Testament Essays*, Manchester 1959, 1-18
BEASLEY-MURRAY, G R , *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres 1957
BONNARD, P , *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, tít orig *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel [2]1970
BONSIRVEN, *Le regne de Dieu*, París 1957
BOOBYER, G H , «Mark II 10a and the Interpretation on the Healing of the Paralytic», *HarvTheolRev* 47 (1954) 115-120, cf NTS 6 (1959-60)
BORNKAMM, G , *Jesus von Nazareth*, Stuttgart [12]1980
BRANDENBURGER, E , *Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT* 134), Gotinga 1984
BROWN, S , «The Mission to Israel in Matthew's Central Section», *ZNW* 69 (1978) 73-90
BULTMANN, R , *The Gospel of John A Commentary*, Oxford 1971, tít orig *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen 1966
— *History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1968
— *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1968
BURNS, R J , «Jesus and the bronze serpent», *BibToday* 28 (1990) 84-89
CAMACHO, F , *La proclama del Reino Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Madrid 1986
CEROKE, C P , «Is Mk 2 10 a Saying of Jesus?», CBQ 22 (1960) 369-390
CHARLES, R H , *The Aprocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English* II *Pseudoepigrapha*, Oxford 1913/1979
CONZELMANNN, H , *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (1966)
COPPENS, J , ‹La portée messianique du psaume CX», *ETL* 32 (1956) 5-23
COUSAR, C B , «Eschatology and Mark's Theologia Crucis A Critical Analysis of Mark 13», *Int* 24 (1970) 321-335
CRANFIELD, C E B , *The Gospel According to St Mark*, Cambridge 1959, 100

CULLMANN, O , *Le retour de Jésus-Christ, espérance de l'Église*, Neuchâtel-Paris 1945

DELLING, G , *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Gottingen 1970

— *teleô TWNT* VIII 61

DREWERMANN, E , *Das Matthausevangelium Erster Teil, Mt 1,1-7,29 Bilder der Erfullung*, Olten-Freiburg 1992

— *Tu Nombre es como el sabor de la vida El relato de la infancia de Jesús según el evangelio de Lucas una interpretación psicoanalítica*, Barcelona 1995

DSCHULNIGG, P , «Die Berufung der Junger Jon 1,35-51 im Rahmen des vierten Evangeliums», *FreibZeitPhilTheol* 36 (3,1989) 427-447

DUPONT, J , «Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles», en M Didier (ed), *L'Evangile selon Matthieu Rédaction et théologie*, Gembloux 1972, 223-229

— «La ruine du temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13», en *Apocalypses et théologie de l'espérance* (Lectio divina 95), Paris 1977, 207-269

ELLIOTT, J K , *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism* (Estudios de Filología Neotestamentaria 3), Cordoba 1992

EVANS, C F , *Resurrection and the New Testament* (Studies in Biblical Theology, Second Series 12), Londres 1970

FABRIS, R , *Matteo traduzione e commento*, Roma 1982

FARRER, A M , *A Study in St Mark*, Westminster 1951

FEUILLET, A , «La signification fondamentale de Marc XIII Recherches sur l'eschatologie des synoptiques», en *Revue Thomiste* 80 (1980) 181-215

FITZMYER, J A , *El Evangelio según San Lucas* I (Madrid 1986), II y III (Madrid 1987) (ed ingl Nueva York 1981)

FULLER, R H , *The Foundations of New Testament Christology*, Nueva York 1965

GARLINGTON, D B , *The Obedience of Faith* (WUNT - 2 Reihe 38), Tubinga 1991

GASTON, L , *No Stone on Another Studies to the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Suppl to *Novum Testamentum* 23), Leiden 1970

GNILKA, J , *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1,2), Zurich 1978/79

GOEDT, M de, «L'explication de la parabole de l'ivraie», RB 66 (1959) 32-34

GOMA, I , *El Evangelio según San Mateo* I-II, Madrid 1976

GONZALEZ FAUS, J I , *La humanidad nueva Ensayo de Cristología* I-II, Madrid 1975

— «La Cristología después del Vaticano II», Razón y Fe 229 (1994) 501-513

GRIMM, W , *Die Verkundigung Jesu und Deuterojesaja*, Frankfurt ²1981

GUIJARRO, S , *Evangelio según San Mateo* (El Mensaje del Nuevo Testamento 1), Estella, Navarra, 1989

GUNDRY, R H , *Matthew A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Michigan, 1982/1983

— *Mark A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Michigan, 1993

HANSON, R P C , The Significance of the Doctrine of the Last Things for Christian Belief», *BJRL* 62 (1979/80) 115-131

HOOKER, M A , ‹Trial and Tribulation in Mark XIII›, *BJRL* 65 (1982/83) 78-99

— Jeremias, J , *Iônas*, *TWNT* III 410-413

— *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid 1974, 74s (ed alem , Stuttgart 1956/59)

— «Dıe Dreı-Tage-Worte der Evangelıen», en *Tradıtıon und Glaube*, Festschrıft G Kuhn, Gotınga 1971, 221-229
— *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca 1974, (ed alem , Gutersloh 1971)
JONES, A , «Dıd Chrıst Foretell the End of the World ın Mark XIII?», *Scr* 5 (1951) 264-273
KASPER, W , *El Dıos de Jesucrısto*, Salamanca 1985
KINGSBURY, J D , *The Chrıstology of Mark s Gospel*, Fıladelfıa 1983
KITTEL, G , *eskhatos*, *TWNT* II 694-696
KUMMEL, W G , *Zeıt und Geschıchte*, Zurıch 1964
LAGRANGE, M J , *Evangıle selon St Marc*, Parıs 1929/1966
LAMBRECHT, J , *Dıe Redaktıon der Markusapokalypse Lıterarısche Analyse und Strukturuntersuchung* (Anal Bıbl 28), Roma 1967
LANE, W L , *The Gospel Accordıng to St Mark* (The New Internatıonal Commentary on the New Testament 2), Grand Rapıds 1974
LE DEAUT, R , *La nuıt Pascale*, Roma 1963
— «Le substrat araméen des évangıles scholıes en marge de l'*Aramaıc Approach* de Matthew Black», *Bıblıca* 49 (1968) 397-399
LEHMANN, K , *Auferweckt am drıtten Tag nach der Schrıft* (QD 38), Frıburgo 1968
LIGHTFOOT, R H , *The Gospel Message of St Mark*, Oxford 1950
LONGENECKER, R , *The Chrıstology of Early Jewısh Chrıstıanty*, Londres 1970
LOVESTAM, E , *Spırıtus Blasphemıa Eıne Studıe su Mc 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10*, Lund 196
MAGGI, A , ‹Nota sull'uso dı *tô sô onomatı* e *anomıa* ın Mt 7,21-23», *FılNT* III (1990) 145-149
MAGGIONI, B , *El relato de Mateo*, Madrıd 1982
MANN, C S , *Mark A New Translatıon wıth Introductıon and Commentary* (The Anchor Bıble 27), Nueva York 1986
MANSON, T W , *The Teachıng of Jesus*, Cambrıdge 1963
— *The Sayıngs of Jesus as Recorded ın the Gospels Accordıng to St Matthew and St Luke*, Londres 1949/1975
MARCUS, J , ‹Mark 9,11-13 "As It Has Been Wrıtten"», ZNW 80 (1989) 42-63
MARSHALL, I H , *The Gospel of Luke*, Exeter 1978
— *The Orıgıns of New Testament Chrıstology*, Downers Grove 1990
MATEOS, J , *Los «Doce» y otros seguıdores de Jesus en el evangelıo de Marcos*, Madrıd 1982
— *Marcos 13 El grupo crıstıano en la hıstorıa*, Madrıd 1987
— «Algunas notas sobre el evangelıo de Marcos», *FılNT* II (1989) 197-204
— «Algunas notas sobre el evangelıo de Marcos (II)», en *FılNT* III (1990) 164-166
— «Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê», en *FılNT* III (1990), 19-38
— «Algunas notas sobre el evangelıo de Marcos (III)», en *FılNT* IV (1991) 197-199
— *La Utopía de Jesús*, Córdoba 1992
— «El Evangelıo de Juan Orıgen, forma y funcıón», en A Pıñero (ed), *Fuentes del crıstıanısmo*, Córdoba 1993, 221-267
MATEOS, J , y ALONSO SCHOKEL, L , *Nuevo Testamento*, Madrıd 1987
MATEOS, J , y BARRETO, J , *El Evangelıo de Juan*, Madrıd, [3]1992
MATEOS, J , y CAMACHO, F , *El Evangelıo de Mateo Lectura comentada*, Madrıd 1981

— *El Horizonte Humano*, Córdoba [4]1992
— *Evangelios, Figuras y Símbolos*, Córdoba [2]1992
— *El Evangelio de Marcos Análisis linguístico y comentario exegético* I, Córdoba 1993
MOINGT, J , *El Hombre que venía de Dios*, 2 vols , Bilbao 1995
MOLTMANN, J , *El Dios crucificado*, Salamanca 1975
MONTGOMERY, J A , *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edimburgo 1927
MOULE, C F D , *The Birth of the New Testament*, Cambridge 1966
— *The Origin of Christianity*, Cambridge 1977
PERRIN, N , *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres 1963
— *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967
PERROT, Ch , *Jesús y la Historia*, Madrid 1982
PESCH, R , *Naherwartungen Tradition und Redaktion in Mk 13*, Dusseldorf 1968
— *Il Vangelo di Marco*, Brescia I 1980, II 1982 (ed alem , Friburgo-Basilea-Viena 1976, II 1977)
PIKAZA, X , *Para vivir el Evangelio Lectura de Marcos*, Estella (Navarra) 1995
PLUMMER, A , *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Luke*, Nueva York [8]1964
PRIGENT, P , *La fin de Jérusalem*, Neuchâtel 1969
RAHNER, K , «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de Teología* V, Madrid 1964, 135-156
RIGAUX, B , «La seconde venue de Jésus», en *La Venue du Messie Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques 6), Lovaina 1962, 173-216
— «La petite apocalypse de Luc (XVII 22-23)», en *Ecclesia a Spiritu Sancto Edocta* (Lumen Gentium 53 Mélanges théologiques Homm à Mons Gérard Philips), Gembloux 1970, 407-438
RIUS-CAMPS, J , *El Exodo del Hombre libre*, Córdoba 1991
— *Comentari als Fets dels Apòstols*, Barcelona I 1991, II 1993
ROBINSON, J A T , *Jesus and His Coming*, Londres 1957
ROSS, J M , «The Rejected Words in Luke 9,54-56», *ExpTim* 84 (1972-1973) 85-88
SCHILLEBEECKX, E , *Jesús La historia de un viviente*, Madrid 1981 (ed holand , Bloemendaal [4]1975)
SCHMID, J , *El Evangelio según San Mateo*, Barcelona [2]1973, trad de *Das Evangelium nach Matthaus*, Ratisbona [5]1965
— *El Evangelio según San Lucas*, Barcelona [2]1973
SCHNIEWIND, J , *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, trad de *Das Evangelium nach Matthaus*, Gotinga 1968
SCHREIBER, J , *Theologie des Vertrauens*, Hamburgo 1967
SCHUBERT, B , «Auferstehung Jesu im Lichte des Religionsgeschichte des Judentums», en *Resurrexit Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus*, E Danis (ed), Roma 1974
STOCK, K , *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (Anal Bib 70), Roma 1975
STRACK, H I , y BILLERBECK, P , *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vols I-IV, Munich 1922-1928
SWETE, H B , *The Gospel According to St Mark*, Londres [2]1908

TAYLOR, V., *The Names of Jesus*, Londres 1954.
— *Evangelio según San Marcos*, Madrid 1980, trad. de *The Gospel According to St. Mark*, Londres [8]1969.
TRILLING, W., *El Evangelio según San Mateo* (El Nuevo Testamento y su mensaje), I-II, Barcelona 1970.
— *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*, Madrid 1974.
VAN CANGH, J. M., «La multiplication des pains dans l'évangile de Marc», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. EphTheolLov XXXIV), Lovaina 1971, 309-345.
VERMES, G., *Jesus the Jew: An Historian's Reading of the Gospel*, Londres 1973.
— *A Wandering Aramean* (Soc. of Bibl. Lit., Monograph Series), Missoula 1979, 143-160; id. *JSNT* 4 (1979) 58-68.
WALKER, N., «"After Three Days"», *NovT* 4 (1960) 261-262.
ZUMSTEIN, J., *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Gotinga 1977.

III. OTRAS OBRAS

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Bilbao 1987.
— *Concilium* núm. 111 (1976) 8-24.
ALVAREZ, Lilí, *Testamento espiritual. Ideario de una beata atípica*, Madrid 1985.
— *Revivencias. La religiosidad masculina y su desdicha*, Córdoba 1993.
ARENS, E., *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*, Córdoba 1995.
BUBER, M., «Der Kassidismus und der abendländische Mensch» (1956), en *Werke* III, Munich-Heidelberg 1963, 933-947.
DREWERMANN, E., *Clérigos. Psicograma de un ideal*, Madrid 1995 (ed. alem., Olten 1989).
FRAIJÓ, M., *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*, Madrid 1985.
GAGER, J. G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975, 67-92.
GRAY, D. P., *Jesús, camino de libertad*, Santander 1984.
GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979.
— *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander [7]1984.
HOLMBERG, B., *Historia social del cristianismo primitivo*, Córdoba, El Almendro, 1995.
JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1977 (ed. alem., Gotinga [3]1969).
LEGENDRE, P., *L'amour du Censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, París 1974.
LEIPOLDT, J., y GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols., Madrid 1973.
MATEOS, J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977.
— *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional*, Madrid [3]1981.
MOORE, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* II, Cambridge 1927.
SAFRAI, S., y STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* I-II, Assen 1974/1976.

SALAS, A., *Jesús y la mujer* (Nuevos Horizontes 19), Madrid 1991.

SCHURER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Madrid 1985 (ed. ingl., Edimburgo 1979).

SCHUSSLER FIORENZA, E., *In Memory of Her. Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York 1984.

— «Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano», en *Concilium* 111 (1976) 8-24.

VON RAD, G., *aggelos*, en *TWNT* I 74-79.

— *The World History of the Jewish People*. Vol. VII, *The Herodian Period*, Londres 1975.

THEISSEN, G., «Legimitität und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlichen Missionäre», *NTS* 21 (1975) 192-221.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

APÓCRIFOS

INDICE DE AUTORES